

Kroners Taschenausgabe ⁴
Band 206

PHILOSOPHISCHES LESEBUCH

TEXTE ZUR NEUEREN PHILOSOPHIEGESCHICHTE

AUSGEWAHLT UND ERLAUTERT

VON

HERMANN GLOCKNER


ERSTER BAND

Von Bacon bis Hegel

ALFRED KRONER VERLAG STUTTGART

1949

Alle Rechte vorbehalten

Gesamtherstellung Konrad Triltsch Würzburg

INHALT

Vorwort	1
FRANCIS BACON (1561—1626)	5
1 Die beiden Wege zur Erforschung und Entdeckung der Wahrheit	6
2 Die Lehre von den Idolen	8
THOMAS HOBBS (1588—1679)	24
3 Vom Zustand des Menschen außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft	25
RENÉ DESCARTES (1596—1650)	36
4 „Ich denke, also bin ich“	37
5 „Klar und deutlich“	39
Erläuterung	41
BLAISE PASCAL (1623—1662)	44
6 Die Dialektik der Wette	45
BARUCH SPINOZA (1632—1677)	53
7 Von der Substanz und ihren Affektionen	55
8. Von der Existenz Gottes	61
9 Vom freien Menschen	67
JOHN LOCKE (1632—1704)	74
10 Betrachtungen über unsere einfachen Ideen der Sensation	75
GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646—1716)	92
11 Neues System der Natur und der Gemeinschaft der Substanzen, sowie der Vereinigung von Leib und Seele	94
Erläuterungen	108
GIAMBATTISTA VICO (1668—1744)	113
12. Die drei allgemeinen und ewigen Grundlagen aller menschlichen Kultur	114

CHRISTIAN WOLFF (1679—1754)	120
13 Grundbegriffe der Ontologie	121
GEORGE BERKELEY (1685—1753)	126
14 Der Skeptizismus des Materialisten und die Immaterialität der Seele	127
Erläuterung	137
DAVID HUME (1711—1776)	139
15 Über die Assoziation der Vorstellungen	140
16 Über den Begriff der notwendigen Verknüpfung	141
MOSES MENDELSSOHN (1729—1786)	162
17 Über die Frage Was heißt aufklaren?	163
IMMANUEL KANT (1724—1804)	170
18 Was ist Aufklärung?	170
19 Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume	178
Erläuterung	187
20 Die „Kopernikanische Wendung“	189
Erläuterung	209
21 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten	211
22 Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft	237
Erläuterung zu Kants Ethik	257
FRIEDRICH HEINRICH JACOBI (1743—1819)	259
23 Philosophisches Gespräch mit Lessing	260
24 Vom Glauben Ein Brief an Mendelssohn	270
JOHANN WOLFGANG GOETHE (1749—1832)	273
25 Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt	275
FRIEDRICH SCHILLER (1759—1805)	287
26 Das Ideal und das Leben	289
Erläuterung	293
JOHANN GOTTLIEB FICHTE (1762—1814)	299
27 Idealismus und Dogmatismus	300

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768—1834)	313
28 Dialektik als Kunst der Gesprächführung	314
GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770—1831)	319
29 Wer denkt abstrakt?	321
30 Die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität	327
Erläuterungen zu Hegels Dialektik	387
Verzeichnis der wichtigsten Begriffe	391
Verzeichnis der wichtigsten Personennamen	395

Inhalt des zweiten Bandes

<i>Jacob Friedrich Fries</i> Wissen, Glauben und Ahnden
<i>Friedrich Wilhelm Joseph Schelling</i> Gott und die Möglichkeit des Bösen
<i>Johann Friedrich Herbart</i> Über die ästhetische Darstellung der Welt
<i>Karl Ferdinand Solger</i> Die Ironie
<i>Ignaz Paul Vital Troxler</i> Über das Leben und sein Problem
<i>Bernhard Bolzano</i> Vom Dasein der Wahrheiten an sich
<i>Arthur Schopenhauer</i> Zur idealistischen Grundansicht
<i>Auguste Comte</i> Das Dreistadiengesetz
<i>Gustav Theodor Fechner</i> Das Kausalgesetz
<i>Ralph Waldo Emerson</i> Die Über-Seele
<i>Ludwig Feuerbach</i> Kritik der Hegelschen Philosophie Die Philosophie der Zukunft
<i>John Stuart Mill</i> Einleitung in die Schrift Die Freiheit
<i>Friedrich Theodor Vischer</i> Das Schöne
<i>Ernst Friedrich Apelt</i> Einleitung in die philosophische Erkenntnis
<i>Søren Kierkegaard</i> Der Begriff der Angst
<i>Hermann Lotze</i> Die Ideenwelt
<i>Karl Marx</i> Die deutsche Ideologie

- Herbert Spencer* Welches Wissen ist das wertvollste?
Hermann Helmholtz Die Begriffe und ihre Connotationen
Kuno Fischer Der falsche Schluß Die Definition
Wilhelm Wundt Die Religion als psychologisches Problem
Wilhelm Dilthey Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften Die Erkenntnis des universalhistorischen Zusammenhangs
Franz Brentano Über die Methode der Psychologie, insbesondere die Erfahrung, welche für sie die Grundlage bildet
William James Der Strom des Bewußtseins
Eduard von Hartmann Die Urkategorie der Relation
Hermann Cohen Die vierfache Bedeutung von Erkenntnis Die Logik des Ursprungs
Friedrich Nietzsche Das Apollinische und das Dionysische
Wilhelm Windelband Geschichte und Naturwissenschaft
Wladimir Solowjeff Von der Natur, dem Tode, der Sünde, dem Gesetz und der Gnade
Alexius Meinong Zur Gegenstandstheorie
Georg Simmel Das Problem der Seelenwanderung
Edmund Husserl Der Psychologismus, seine Argumente und seine Stellungnahme zu den üblichen Gegenargumenten
Henri Bergson Was ist Metaphysik?
Heinrich Rickert Thesen zum System der Philosophie

VORWORT

Das vorliegende Lesebuch versucht die referierenden Darstellungen der neueren Philosophiegeschichte durch Originalproben zu ergänzen. Es soll in erster Linie dem Selbststudium dienen und wurde aus diesem Grunde reichlich mit Erläuterungen versehen. Der Herausgeber mochte jedoch annehmen, daß seine Arbeit auch dem Philosophie-Unterricht nützlich werden kann.

Die beiden Bandchen enthalten zusammen 68 Texte von 53 Autoren, deren Reihe mit Bacon beginnt und mit Rickert, Husserl, Bergson fast bis an die Gegenwart heranreicht. Diese Sammlung tritt in einem Augenblick ans Licht, in welchem die Bücher in Deutschland selten geworden sind. Aber die Wirkungen des Kriegs haben das Erscheinen nur verzögert, nicht hervorgerufen. Es handelt sich keineswegs um ein „zeitgemäßes Notprodukt“, so willkommen das Lesebuch nun tatsächlich sein mag. Seine Entstehungsgeschichte erstreckt sich über des Herausgebers ganze Dozentenzeit. Aus Freude am Lehrberuf des Philosophen ist es entstanden.

Es wendet sich nicht an die Besitzenden und Fertigen, sondern an die Suchenden und Werdenden.

Die Auswahl der Stücke wurde durch folgende Gesichtspunkte bestimmt. In erster Linie wählte und erläuterte der Herausgeber Texte, deren Interpretation zu einer wesentlichen Vertiefung philosophischer Grundfragen führen kann. Dazu gehören Leibniz' „Neues System der Natur“, Kants Vorwort zur 2. Auflage der Vernunftkritik („Die Kopernikanische Wendung“), Kants Abhandlung „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“, Fichtes Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre („Idealismus und Dogmatismus“), Goethes Aufsatz „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt“, Schillers Gedicht „Das Ideal und das Leben“, Feuerbachs „Kritik der Hegelschen Philosophie“ und „Philosophie der

Zukunft“, das Lotze-Kapitel „Die Ideenwelt“, Windelbands Rektoratsrede „Geschichte und Naturwissenschaft“. Auch die Leseproben aus Berkeley und Schopenhauer wurden um ihrer durch die Erläuterung herauszuholenden prinzipiellen Fruchtbarkeit willen gewählt.

In zweiter Linie bevorzugte der Herausgeber Abschnitte, auf denen die philosophiegeschichtliche Würdigung der Philosophen herkömmlicherweise beruht. Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Hume, Solger, Bolzano, Comte, z. T. auch Kant sind in diesem Sinne mit „berühmten Stellen“ zu Wort gekommen. Dies verstand sich von selbst, denn Bacons Idolenlehre, Descartes' *Cogito ergo sum*, Humes Kausalitätskritik, Kants kategorischer Imperativ usw. dürfen keine bloßen Kompendiumsbebekntschaften bleiben — zumal die Originalfassung bei genauer Betrachtung und entsprechender Erläuterung oft ganz anders aussieht, als die Reproduktion.

Ferner wurden im Hinblick auf Leser, welche einen ersten Zugang zur Philosophie suchen, einige besonders leichtverständliche Stücke aufgenommen, d. h. solche, deren Verfasser sich durch ungewöhnliche Lehr- und Darstellungsgabe auszeichneten. So vor allem Apelts „Einleitung in die philosophische Erkenntnis“, die Abschnitte aus Kuno Fischers Logik („Der falsche Schluß“, „Die Definition“), sowie die Texte von Schleiermacher, Fechner, Vischer, Spencer, James und Emerson.

In einigen Fällen glaubte der Herausgeber auch an Verstecktes oder Vergessenes erinnern zu dürfen. So wählte er von Hegel außer einem gewichtigen logisch-erkenntnistheoretischen Hauptabschnitt das bisher nur in der Gesamtausgabe zugängliche Feuilleton „Wer denkt abstrakt?“, von Helmholtz das kaum bekannte Mill-Referat „Die Begriffe und ihre Connotationen“ und von Troxler, dessen Aufnahme vielleicht an sich schon Verwunderung erregt, die romantisch-naturphilosophische Jugendschrift „Über das Leben“.

Um die Problemfülle der Philosophie deutlich zu machen, wurden die Lestücke abwechselnd den verschiedensten Systemgebieten (Logik, Erkenntnistheorie und

Metaphysik, Psychologie, Ethik und Sozialphilosophie, Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie und Ästhetik) entnommen

Die einseitige Bevorzugung eines bestimmten Standpunktes wurde gleichfalls vermieden, auch von Einzelgängern wie Pascal, Kierkegaard, Nietzsche findet man charakteristische Proben

Die Anordnung der Autoren erfolgte (mit einziger Ausnahme Mendelssohns, dessen Aufklärungsaufsatz unmittelbar vor dem Kantischen gebracht werden mußte) chronologisch nach dem Geburtsdatum. Dies führte verschiedentlich zu überraschenden Neuerungen. Schelling erscheint nun erst nach Hegel, Schopenhauer dagegen früher, als man ihn mit Rücksicht auf seine Spätwirkung anzusetzen gewohnt ist.

Aus naheliegenden Gründen gelangte durchwegs die heute übliche Rechtschreibung zur Anwendung. Sperrungen wurden im Interesse der Übersichtlichkeit bisweilen neu durchgeführt, bisweilen eingespart. Worterklärungen und Zusätze stehen in eckigen Klammern, Erläuterungen einzelner Stellen in Fußnoten. War ein ausführlicher Kommentar notwendig, so folgt er dem betreffenden Lesestück. Anmerkungen der Verfasser sind in jedem einzelnen Fall als solche kenntlich gemacht.

Die historisch-biographischen Notizen und Literaturhinweise wurden auf ein Mindestmaß beschränkt, aber um so verantwortungsbewußter behandelt. Das Lesebuch soll nicht der Vielwisserei, sondern der Philosophie dienen.

Trohe bei Gießen, am 15. August 1948

Prof. Dr. Hermann Glockner.

FRANCIS BACON

(1561—1626)

Politische Laufbahn unter Königin Elisabeth und Jacob I von England Wird 1617 Großsiegelbewahrer, 1618 Lordkanzler und Baron von Verulam, 1621 gestürzt und wegen Bestechlichkeit verurteilt Lebt zuletzt auf seinem Gut Gorhambury ausschließlich seinen wissenschaftlichen Arbeiten „Was meinen Namen und mein Gedächtnis angeht, so überlasse ich sie der barmherzigen Nachrede der Menschen, ausländischen Nationen und den kommenden Zeitaltern“ (Testament)

Bacon war der einflußreichste Begründer der modernen Erfahrungsphilosophie Seine Verkleinerer (vor allem J v Liebig in seiner vielbeachteten Münchener Rektoratsrede 1863) werden ihm nicht gerecht, wenn sie Maßstäbe der modernen Naturforschung anlegen und feststellen, daß sein Experimentieren ergebnislos und dilettantisch blieb Den Wert der Mathematik unterschätzte er; gleichwohl ist sein Verdienst groß „Er hat die Erneuerungsbedürftigkeit der Wissenschaft klar erkannt und lebhaft geltend gemacht, hat ein neues großes Ideal — unbefangene und methodische Naturerkenntnis zum Zweck der Naturbeherrschung — aufgestellt und hat über die Art und Weise, wie dieses Ziel zu erreichen, Aufschlüsse und Weisungen gegeben, welche tief in den Kern der Sache eindringen“ (R Falckenberg) Seine bekanntesten Werke sind die *Essays* (letzte vollständige Ausgabe 1625, deutsche Ausgabe von Elisabeth und Levin L Schucking 1940) und das *Novum Organon* (1620), welches den unvollendeten II. Teil einer umfassend angelegten *Instauratio magna* (Erneuerung der Wissenschaften) darstellt Schon der Titel weist auf den Gegensatz zu Aristoteles hin, dessen logische Untersuchungen unter dem Namen *Organon* (Werkzeug) überliefert sind Die aristotelische Methode soll durch eine neue ersetzt werden, die zuverlässiger und fruchtbarer ist, weil sie auf Beobachtung und Experiment beruht und nicht sprunghaft, sondern stufenweise von der sinnlichen Wahrnehmung zu allgemeinen Verstandessätzen aufsteigt „Wissen ist Macht, aber die Natur wird dadurch be-

herrscht, daß man ihr gehorcht“ (*scientia est potentia, natura parendo vincitur*)

Die folgenden Texte geben von Bacons aphoristisch-grandseigneurhafter Schreibweise eine Vorstellung. Sie sind dem I. Buch des *Neuen Organon* entnommen und enthalten die Gegenüberstellung des alten und des neuen Forschungsweges (*Methode = Weg*), sowie die berühmte *Idolenlehre*. J. H. v. Kirchmanns Übersetzung (*Philosoph Bibliothek* 1870) wurde benutzt, aber mehrfach verändert.

Neben Kuno Fischers „*Bacon und seine Schule*“ (4. Aufl. mit Anhang von E. v. Aster 1923) ist Macaulays *Bacon-Essay* (1837, deutsch bei Reclam) beachtenswert.

1 DIE BEIDEN WEGE ZUR ERFORSCHUNG UND ENTDECKUNG DER WAHRHEIT

(*Neues Organon*, Buch I, Artikel 19—23)

19

Zwei Wege zur Erforschung und Entdeckung der Wahrheit sind möglich. Auf dem einen fliegt man von den Sinnen und dem Einzelnen gleich zu den allgemeinsten Sätzen hinauf und bildet und ermittelt aus diesen obersten Sätzen, als der unerschütterlichen Wahrheit, die mittleren Sätze. Dieser Weg ist jetzt in Gebrauch. Der zweite zieht die Sätze aus dem Sinnlichen und Einzelnen, steigt stetig und allmählich in die Höhe und gelangt erst zuletzt zu dem Allgemeinen. Dies ist der wahre, aber unbetretene Weg.¹

20

Jenen ersten Weg betritt der sich selbst überlassene Geist, und tut es nach den Regeln der Dialektik.² Denn der Geist drängt nach dem Allgemeinen hinauf, um da auszuruhen,

¹ Bacon will an die Stelle der deduktiven Methode eine induktive setzen.

² Unter Dialektik versteht Bacon die Aristotelische Logik in der formalistischen Ausartung der mittelalterlichen Scholastik, die vielfach ein leeres Spiel mit gehaltlosen Scheinbeweisen und bloßen Beziehungsbegriffen („der sich selbst überlassene Geist“) trieb.

der Erfahrung wird er in kurzer Zeit überdrüssig. Dieses Übel hat die Dialektik schließlich noch vergrößert, um die Disputationen auszusmücken.

21

Bei einem mäßigen, ruhigen und ernsten Temperament versucht der sich selbst überlassene Verstand, wenn er namentlich von den hergebrachten Lehren nicht gehemmt wird, ein wenig jenen zweiten Weg, der zwar geradeaus führt, aber nur langsam weiter bringt. Denn der Verstand ist ohne Leitung und Unterstützung³ ein unbeständiges Ding und unfähig, die Dunkelheit der Gegenstände zu überwinden.

22

Beide Wege beginnen mit den Sinnen und dem Einzelnen und endigen mit dem Allgemeinen, aber sie weichen darin von einander ab, daß auf dem einen das Einzelne und die Erfahrung nur in Eile geprüft, auf dem andern aber regelmäßig und ordentlich dabei verblieben wird. Ebenso werden auf dem einen gleich im Anfang hohle und nutzlose Allgemeinheiten aufgestellt, während der andere allmählich zu denen aufsteigt, die wirklich der Sache nach⁴ die richtigen sind.

23

Es ist ein großer Unterschied zwischen den Idolen des menschlichen Geistes und den Ideen des gottlichen Geistes, d. h. zwischen gewissen leeren Bestimmungen und den wahren Zeichen und Eindrücken, wie sie den geschaffenen Dingen eingeprägt worden sind⁵.

³ Der Verstand bedarf der Leitung und Unterstützung der Erfahrung. „Mir ist alles, was der Verstand in seiner Isolierung sich ausgedacht hat, verdächtig“, erklärt Bacon am Anfang der *Instauratio magna*.

⁴ *Naturae notiora* im Gegensatz zu *homini notiora*.

⁵ Hier wird deutlich, daß Bacon im Unterschied zur Ideenlehre auf die Idolenlehre gekommen ist.

2 DIE LEHRE VON DEN IDOLEN

(Neues Organon, Buch I, Artikel 38—65)

38

Die Trugbilder (Idole) und falschen Begriffe, die von dem menschlichen Geist schon Besitz ergriffen haben und fest in ihm wurzeln, halten den Geist nicht bloß so besetzt, daß die Wahrheit nur schwer einen Zutritt findet, sondern daß, selbst wenn ihr Zutritt gewahrt und bewilligt worden ist, sie bei der Erneuerung der Wissenschaften immer wiederkehren und belastigen, solange man sich nicht gegen sie vorsieht und nach Möglichkeit verwahrt

39

Es gibt vier Arten von Trugbildern, welche den menschlichen Geist besetzt halten. Zur leichteren Darstellung habe ich ihnen besondere Namen gegeben, die erste Art nenne ich die Idole des Stammes, die zweite die der Höhle, die dritte die des Marktes, die vierte die des Theaters

40

Die Aufstellung der Begriffe und Satze vermittelt der wahren Induktion¹ ist sicherlich ein geeignetes Mittel, um die Trugbilder abzuhalten und zu entfernen, aber auch die Beschreibung der Trugbilder ist von großem Nutzen, denn die Idolenlehre verhält sich zur Erklärung der Natur ähnlich wie die Lehre von den scholastischen Künsten zur normalen Logik

41

Die Trugbilder des Stammes [*idola tribus*] haben ihren Grund in der menschlichen Natur, in dem Stamm oder Geschlecht der Menschen selbst. Denn es ist unrichtig, daß der

¹ „Induktion nenne ich das Beweisverfahren, welches die sinnliche Wahrnehmung festhält, auf die Sache eindringt und den Werken nahesteht, ja beinahe daran teilnimmt“ (*Instauratio magna*, Einteilung des Werkes). Erst John Stuart Mill hat das induktive Verfahren in seinem „System der induktiven und deduktiven Logik“ (1843) bis in alle Einzelheiten entwickelt.

menschliche Sinn das Maß der Dinge sei, vielmehr geschehen alle Auffassungen der Sinne und des Verstandes nach der Natur des Menschen, nicht nach der Natur des Weltalls. Der menschliche Verstand gleicht einem Spiegel mit unebener Fläche für die Strahlen der Gegenstände, welcher seine Natur mit der der letzteren vermengt, sie entstellt und verunreinigt.

42

Die Trugbilder der Hölle [*idola specus*] sind die Idole des einzelnen Menschen. Denn jeder Einzelne hat neben den Verirrungen der menschlichen Natur im allgemeinen eine besondere Hölle oder Grotte, welche das natürliche Licht bricht und verdirbt, teils infolge der eigentümlichen und besonderen Natur eines jeden, teils infolge der Erziehung und des Verkehrs mit andern, teils infolge der Bücher, die er gelesen hat, und der Autoritäten, die er verehrt und bewundert, teils infolge des Unterschiedes der Eindrücke bei einer voreingenommenen und vorurteilsvollen Sinnesart gegen eine ruhige und gleichmäßige Stimmung, und dergleichen mehr². Der menschliche Geist ist deshalb in seiner Verfassung bei dem Einzelnen ein sehr veränderliches, gestörtes und gleichsam zufälliges Ding. Deshalb sagt Heraklit richtig, daß die Menschen die Wissenschaften in ihren kleinen Welten suchen, aber nicht in der großen und gemeinsamen.

43

Es gibt auch Trugbilder infolge der gegenseitigen Berührung und Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts, welche ich wegen des Verkehrs und der Verbindung der Menschen die Gotzenbilder des Marktes [*idola fori*] nenne. Denn die Menschen gesellen sich zu einander vermittelt der Rede, aber die Worte werden den Dingen nach der Auffassung der Menge beigelegt, deshalb behindert die schlechte und torichte Beilegung der Namen den Geist in merkwürdiger

² Mit Platons Höhlengleichnis hat dieses subjektive höhlenartige Gehäuse, in dem jeder Mensch mehr oder weniger steckt, nichts zu tun.

Weise Auch die Definitionen und Erklärungen, womit die Gelehrten sich manchmal zu sichern und zu verteidigen pflegen, bessern die Sache keineswegs Denn die Worte tun dem Verstande Gewalt an, storen alles und verleiten die Menschen zu leeren und zahllosen Streitigkeiten und Erdichtungen

44

Endlich gibt es auch noch Trugbilder, welche in die Seele der Menschen aus den mancherlei Lehrsätzen der Philosophie und auch aus verkehrten Regeln der Beweisführung eingeprägungen sind, und die ich die Gotzenbilder des Theaters [*idola theatri*] nenne, denn so viele philosophische Systeme erfunden und angenommen worden sind, so viele Fabeln sind damit vorgebracht und aufgeführt worden, welche aus der Welt eine Dichtung und eine Schaubühne gemacht haben Ich meine hier nicht bloß die schon vorhandenen oder die alten philosophischen Systeme und Sekten, da man ja noch mehr solcher Fabeln ersinnen und zusammensetzen kann, denn trotz der Mannigfaltigkeit des Irrtums ist doch die Ursache desselben überall die gleiche Ich beziehe das nicht bloß auf die allgemeine Philosophie, sondern auch auf manche Prinzipien und Lehrsätze der besonderen Wissenschaften, die durch Herkommen, Leichtgläubigkeit und Nachlässigkeit Geltung erlangt haben Indes werde ich über diese einzelnen Arten von Trugbildern noch ausführlicher und bestimmter sprechen müssen, damit der menschliche Geist dagegen geschützt bleibe

45

Der menschliche Geist setzt vermoge seiner Natur [*idola tribus*, Idole des Stammes] leicht eine größere Regelmäßigkeit und Gleichheit in den Dingen voraus, als er später findet Und obgleich in der Natur vieles nur einmal vorkommt oder voller Ungleichheiten ist, so legt der Geist doch den Dingen viel Gleichlaufendes, Übereinstimmendes und Beziehungen bei, die es nicht gibt Daher jene Erdichtungen, daß die Himmelskörper sich alle in vollkommenen Kreisen bewegen, und daß man alle gewundenen und Drachenlinien bis auf

den Namen verworfen hat³ Daher ruhrt das angebliche Element des Feuers mit seinem Kreise, nur damit im Verein mit den drei anderen Elementen eine Vierzahl zustande komme für alles, was den Sinnen unterliegt⁴ Den sogenannten Elementen wird auch beliebig ein zehnfaches gegenseitiges Verhältnis der fortschreitenden Feinheit beigelegt, und was dergleichen Traumereien mehr sind Solches Spiel wird nicht bloß mit den Lehrsätzen getrieben, sondern auch mit den einfachen Begriffen

46

Der menschliche Verstand zieht in das, was er einmal als wahr angenommen hat, weil es von Alters her gilt und geglaubt wird, oder weil es gefällt, auch alles andere hinein, um jenes zu stützen und mit ihm übereinstimmend zu machen Und wenn auch die Bedeutung und Anzahl der entgegengesetzten Falle größer ist, so bemerkt oder beachtet der Geist sie nicht oder beseitigt und verwirft sie mittelst Unterscheidungen zu seinem großen Schaden und Verderben, nur damit das Ansehn jener alten fehlerhaften Verbindungen aufrechterhalten bleibe Als deshalb jenem Mann⁵ im Tempel die aufgehängenen Votivtafeln derer, welche für ihre Errettung aus dem Schiffbruch Geschenke geweiht hatten, gezeigt wurden, und man ihn mit der Frage bedrangte, ob er nun nicht das Walten der Gotter anerkenne, so fragte er mit Recht Aber wo sind denn jene verzeichnet, die trotz ihrer ausgesprochenen Gelubde dennoch untergegangen sind? — So verhält es sich mit allem Aberglauben, sowohl in der Astrologie als bei den Traumen, den Vorbedeutungen, den Rachegottern usw Man erfreut sich an solchen eitlen Dingen und merkt es sich, wo es eingetroffen ist, die Falle dagegen, welche fehlgeschlagen haben, werden, obgleich sie zahlreicher sind, nicht beachtet und übergangen

³ Bacon denkt wohl an die Krümmungen und Windungen, welche man in die Bewegung der Planeten einführen wollte, um ihre Abweichungen von der Ekliptik zu erklären

⁴ Die Feuersphäre wurde über die Luftsphäre gesetzt, die Vierzahl der Elemente von den vier elementaren Qualitäten (heiß, kalt, feucht, trocken) abgeleitet

⁵ Die Anekdote wurde u a von Diogenes erzählt

Aber in viel feinerer Weise kriecht dies Übel in der Philosophie und den Wissenschaften umher, in denen das, was einmal beliebt worden, alles andere, sei es auch viel fester und sicherer, ansteckt und sich unterwirft. Selbst wenn dabei jene erwähnte Freude und Eitelkeit nicht mitgewirkt hat, haftet doch dem menschlichen Verstande der eigentümliche Fehler an, stets mehr dem Bejahenden als dem Verneinenden sich zuzuneigen, während er doch nach Recht und Ordnung sich zu beiden gleich verhalten sollte, ja, bei jedem wahrhaft bejahenden Lehrsatz ist sogar die Kraft des verneinenden Falles die stärkere⁶

47

Der menschliche Geist wird von dem, was die Seele mit einem Male und plötzlich erschuttert und durchdringt, am meisten bewegt, und seine Phantasie pflegt sich damit zu erfüllen und zu erhitzen, alles andere soll sich in nicht zu begreifender Weise ebenso verhalten wie das Wenige, was die Seele besetzt hält. Der Geist beschafft dazu Voraussetzungen und Erfindungen, aber zu jenen entfernteren und ungleichartigen Fällen, welche den Lehrsätzen erst die Feuerprobe geben, vermag er nicht überzugehen, wenn nicht ein harter Zwang und ein gewaltiges Gebot ihn dazu nötigen

48

Der menschliche Verstand lodert auf, aber er vermag weder zu beharren noch anzuhalten, er treibt vorwärts, aber vergeblich. Deshalb kann man sich kein Ende und kein Äußerstes der Welt vorstellen, vielmehr ist man genötigt, immer noch etwas darüber hinaus anzunehmen, ebenso wenig kann man sich vorstellen, wie die Ewigkeit bis zu dem heutigen Tage hat ablaufen können, weil der gebräuchliche Unterschied zwischen dem Unendlichen von Vorn und dem Unendlichen von Rückwärts unbegründet ist, denn es folgte daraus, daß ein Unendliches größer wäre als das andere, und daß das Unendliche ein Ende nähme und an das Endliche

⁶ Um die Allgemeingültigkeit eines Satzes zu beweisen, reichen viele Fälle noch nicht hin, während ein einziger widerstreitender Fall genügt, um den Satz zu stürzen

grenzte Ähnlich verhält es sich mit der unendlichen Teilbarkeit der Linien, das Denken reicht dazu nicht aus. Aber verderblicher zeigt sich diese Ohnmacht des Geistes bei der Auffassung der Ursachen. Denn das Allgemeinste der Natur muß von bejahendem Inhalte sein und gelten, wie es gefunden worden, es kann nicht wieder aus Ursachen abgeleitet werden. Dennoch verlangt der menschliche Verstand, der nicht ruhen kann, noch nach Höherem, bei solchem Streben nach dem Entfernteren fällt er in das Nahere zurück, nämlich in die Zwecke, die viel mehr dem Menschen angehören als dem Weltall.

Aus diesen Quellen ist die Philosophie in merkwürdiger Weise verdorben worden. Es zeigt aber den unerfahrenen und leichtsinnigen Philosophen, wenn er für das Allgemeinste nach Gründen verlangt, aber für das Untergeordnete und Niedere es nicht tut.⁷

49

Der menschliche Geist ist kein reines Licht, sondern erleidet einen Einfluß von dem Willen und den Gefühlen. Dies erzeugt jene „Wissenschaften für alles, was man will“, denn was man am liebsten als das Wahre haben mag, das glaubt man am leichtesten. Der Geist verwirft deshalb das Schwere, weil ihm die Geduld zur Untersuchung fehlt, desgleichen das Maßhaltende, weil es die Hoffnungen beschränkt, das Höhere in der Natur aus Aberglauben, das Licht der Erfahrung aus Hochmut und Anmaßung, damit es nicht scheine, als beschäftige sich der Geist mit Niedrigem und Vergänglichem, endlich das sonderbar Klingende wegen der Meinungen der Menge. Auf unzählige und oft unbemerkbare Weise drängt sich das Gefühl in das Denken und steckt es an.

50

Aber das größte Hemmnis und der größte Anlaß zu Irrtümern kommt dem menschlichen Verstand von dem Staunen, von der Ohnmacht und von den Täuschungen der Sinne, alles, was die Sinne erschüttert, wird dann über das

⁷ Dieser Artikel erinnert an Kants Antinomenlehre.

gestellt, wo dies nicht unmittelbar der Fall ist, wenn auch Letzteres das Machtigere sein sollte. Deshalb hört die Betrachtung mit dem Sehen auf, und die unsichtbaren Dinge werden wenig oder gar nicht beobachtet. Deshalb bleibt dem Menschen alle Wirksamkeit der in den fühlbaren Körpern eingeschlossenen Geister⁸ verborgen und unerkannt. Auch alle feinere Umgestaltung in den Teilen der groberen Gegenstände (die man gewöhnlich Veränderung nennt, obgleich es nur eine sehr kleine Bewegung ist) ist in dieser Weise verhüllt. Und doch kann, bevor nicht diese Geister und Umgestaltungen ermittelt und ans Licht gebracht sind, nichts Großes in der Natur zur Ausführung gebracht werden. Ebenso ist die Natur der gewöhnlichen Luft und der Körper, die noch feiner als die Luft sind, und deren es eine große Zahl gibt, beinahe unbekannt. Denn der Sinn für sich allein ist schwach und dem Irrtum ausgesetzt, auch helfen die Werkzeuge zur Erweiterung oder Verschärfung der Sinne nicht viel, vielmehr vollzieht sich die wahre Erklärung der Natur nur durch Einzelfälle und passende Versuche, wobei die Sinne nur über den Versuch, aber der Versuch über die Natur und den Gegenstand selbst das Urteil sprechen.

51

Der menschliche Verstand drängt seiner Natur nach zu dem Abstrakten, und das Fließende hält er für ein Beharrliches. Es ist aber besser, die Natur zu zerschneiden als von ihr Abstrakta zu bilden⁹. Ersteres tat die Schule des Demokrit, die deshalb tiefer als die anderen in die Natur eindrang. Der Stoff muß in Betracht genommen werden, seine innere Gestaltung und Umgestaltung, die reine Tätigkeit und das Gesetz dieser Tätigkeit oder Bewegung, denn die Formen sind Erdichtungen der menschlichen Seele, man mußte denn jene Gesetze Formen der Tätigkeit nennen wollen.

⁸ Diese „Geister“ (spiritus) spielen in Bacons Philosophie eine große Rolle. Sie bestehen aus feinsten Materie, sind also noch körperlicher Natur.

⁹ Teilendes Trennen ist besser als begriffliches Unterscheiden. Die Distinktionen der mittelalterlichen Logik waren Bacon so zuwider, daß er den in Demokrits Atomtheorie zum Ausdruck gelangenden Realismus lobend vorzieht.

52

Der Art sind also die Idole, welche ich Trugbilder des Stammes nenne Sie entspringen entweder aus der überall gleichen Substanz des menschlichen Geistes, oder aus seinen Vorurteilen, oder aus seiner beschränkten Natur, oder aus seiner Unruhe, oder aus dem Einfluß der Gefühle, oder aus der Schwäche der Sinne, oder aus der Art der Eindrücke

53

Die Trugbilder der H o h l e [*idola specus*] entstehen aus der besondern geistigen und körperlichen Natur des Einzelnen, auch aus der Erziehung, den Gewohnheiten und den Zufälligkeiten des Lebens Die Falle dieser Art sind mannigfach und zahlreich, ich will davon nur die erwähnen, welche die meiste Vorsicht erfordern und vorzugsweise die Erkenntnis in ihrer Reinheit beschädigen

54

Die Menschen lieben die Wissenschaften und die Betrachtung des Einzelnen, entweder weil sie sich für die Urheber und Erfinder davon halten, oder weil sie sich viel damit bemüht und daran gewohnt haben Wenn solche Personen sich zur Betrachtung des Allgemeinen und zur Philosophie wenden, so verdrehen und verderben sie dieselbe infolge ihrer früheren Einbildungen Dies zeigt sich vorzüglich bei Aristoteles, welcher seine Naturphilosophie ganzlich seiner Logik unterordnete und ihr damit die Nützlichkeit und Festigkeit benahm Das Geschlecht der Chemiker erbaut dagegen aus wenigen Versuchen am Ofen eine phantastische und nur auf Weniges sich erstreckende Philosophie Selbst Gilbert¹⁰ setzte, nachdem er den Magneten mit außerordentlichem Fleiße beobachtet hatte, sofort eine Philosophie zusammen, wie sie zu diesem für ihn wichtigsten Gegenstande passen sollte

55

Der größte und gleichsam Wurzel-Unterschied der Geister in bezug auf Philosophie und Wissenschaften besteht darin,

¹⁰ William Gilbert (1540—1603, *De magnete* 1600), Forscher von Rang, Leibarzt der Königin Elisabeth

daß manche besser und geschickter die Unterschiede der Gegenstände, und andere deren Ähnlichkeiten bemerken. Beharrliche und scharfsinnige Geister können in Betrachtungen verharren und bei jedem feinen Unterschiede anhalten und stehen bleiben, aber erhabene und alles überblickende Geister erfassen auch die feinsten und allgemeinsten Ähnlichkeiten und stellen sie zusammen. Beide Arten der Geister geraten leicht in das Übermaß, indem sie nach schattenhaften Unterschieden oder Ähnlichkeiten der Dinge greifen.

56

Manche Geister verlieren sich in die Bewunderung des Altertums, andere in die Liebe und das Studium des Neuen, und nur wenige sind solchen Temperaments, daß sie Maß halten können und weder das von den Alten richtig Festgestellte bestreiten, noch das von den Neuen richtig Vorgebrachte verachten. Denn dergleichen bringt den Wissenschaften und der Philosophie großen Schaden, da es mehr ein bloßes Studium des Altertums und der Gegenwart, aber kein Urteilen ist. Die Wahrheit hängt nicht von dem Gluck einer bestimmten Zeit ab, was veränderlich ist, sondern ist dem Licht der Natur und der Erfahrung, die unveränderlich sind, zu entnehmen. Deshalb muß man solchen Eifer von sich abhalten, und sorgen, daß der Geist dadurch nicht zur Beistimmung hingerissen werde.

57

Betrachtungen der Natur und der Körper in ihrer Einfachheit hemmen und schwächen den Verstand, Betrachtungen der Natur und der Körper in ihrer Zusammensetzung betäuben und zersetzen den Geist. Dies zeigt sich am deutlichsten an der Schule der Leukipp und Demokrit, im Vergleich mit anderen Systemen. Jene verweilt so viel bei dem Einzelnen der Dinge¹¹, daß sie die gemeinsame Wirksamkeit unbeachtet läßt, die übrigen betrachten dagegen diese Wirksamkeit mit solchem Erstaunen, daß sie zur Einfachheit der Natur nicht hindurchdringen. Deshalb muß man mit diesen

¹¹ Leukipp und Demokrit erklärten alles aus Atomen, d. h. dem schlechthin Einzelnen.

Betrachtungsweisen wechseln und eine neben der andern gebrauchen, dann wird der Verstand sowohl durchdringend als empfänglich, und die fruher erwahnten daraus hervorgehenden Übel und Trugbilder werden vermieden

58

Solcher Art ist die wissenschaftliche Klugheit bei Abhaltung und Beseitigung der Trugbilder der Hohle, welche entweder aus Vorurteilen oder aus Übertreibungen im Verbinden und Trennen, oder aus einer Vorliebe für bestimmte Zeiten, oder aus der Größe oder Feinheit der Gegenstände entspringen. Im allgemeinen muß der Beobachter der Natur gerade dem mißtrauen, was seinen Verstand am meisten anspricht und fesselt. Bei solchen Gefühlseinwirkungen ist große Vorsicht nötig, damit der Geist sich unparteiisch und rein erhalte.

59

Die Trugbilder des *M a r k t e s* [*idola fori*] sind die lastigsten von allen, sie haben durch ein Bündnis der Worte und Namen den Geist für sich eingenommen. Die Menschen glauben, daß ihr Geist dem Worte gebiete, aber oft kehren die Worte ihre Kraft gegen den Geist um, davon sind die Philosophie und die Wissenschaften sophistisch und untätig geworden. Die Worte werden meist nach der Auffassung der Menge den Dingen beigelegt, und diese trennt sie nach den Richtungen, welche dem gewöhnlichen Sinne am auffallendsten sind. Wenn dann ein scharferer Geist und eine genauere Beobachtung diese Bestimmungen ändern und mit der Natur mehr in Übereinstimmung bringen will, so widerstehen die Worte, und deshalb endigen die großen und feierlichen Disputationen der Gelehrten oft im Streit über Worte und Namen, während es nach dem verständigen Vorgange der Mathematiker ratsamer gewesen wäre, mit den Namen anzufangen und sie durch Definitionen ins Reine zu bringen. Doch können selbst solche Definitionen bei natürlichen und stofflichen Gegenständen diese Übel nicht heilen, denn diese Definitionen bestehen selbst aus Worten, und Worte erzeugen Worte, so daß es also notwendig wird, auf die einzelnen Fälle, ihre Folge und Ordnung zurückzugehen, wie

ich bald zeigen werde, wenn ich zu der Art und Weise, Begriffe und Satze zu bilden, gelange

60

Die Trugbilder, welche die Worte in den Geist einführen, sind zwiefacher Art Entweder sind es Namen von Dingen, die es nicht gibt (denn so wie es Dinge gibt, die aus Unachtsamkeit keinen Namen bekommen haben, so gibt es Namen, wo die Philosophie getauscht hat und der Gegenstand fehlt), oder es sind zwar Namen von wirklichen Dingen, aber sie sind verworren, schlecht begrenzt, voreilig und ungleich von den Dingen entlehnt Zur ersten Art gehören z B Worte wie „Fortuna“, das „Erste Bewegliche“, die „Sphären der Planeten“, das „Element des Feuers“ und ähnliche Erdichtungen, die aus eitlen und falschen Lehren hervorgegangen sind

Diese Art von Trugbildern kann leicht beseitigt werden, denn durch beharrliche Verleugnung und Beiseiteschiebung solcher Lehren kann sie zerstört werden Dagegen ist die zweite Art verwickelter und tiefer eingewurzelt, da sie aus schlechten und unvorsichtigen Abstraktionen entspringt

Wir wollen z B ein Wort wie „feucht“ nehmen und sehen, wie sich das mit diesem Worte Bezeichnete verhält, es wird sich dann zeigen, daß dieses Wort „feucht“ nur das verworrene Zeichen verschiedener Wirksamkeiten ist, aus denen kein Bestimmtes ausgetrennt werden kann Denn „feucht“ bezeichnet das, was in andere Körper sich leicht ergießt, auch das, was in sich nicht fest und bestimmbar ist, auch das, was überall leicht nachgibt, auch das, was sich leicht trennt und zerstreut, auch das, was sich leicht verbindet und sammelt, auch das, was leicht fließt und beweglich ist, auch das, was einem andern Körper leicht anhangt und ihn benetzt, auch das, was leicht flussig wird oder zusammenfließt, während es vorher fest war Man ist daher bei der Bildung und Beilegung dieses Wortes so verfahren, daß in dem Satze die Flamme ist feucht, der Sinn des Wortes ein anderer ist als in dem Satze die Luft ist feucht, und wieder ein anderer in dem Satze der feine Staub ist feucht, und ein anderer in dem Satze das Glas ist feucht. Hieraus erhellt, daß dieser Begriff nur von dem Wasser und den gewöhnlichen und be-

kannten Flüssigkeiten ohne die erforderliche Berücksichtigung voreilig entlehnt worden ist

Die Worte haben ihre Grade der Schlechtigkeit und der Falschheit Die wenigst fehlerhafte Klasse bilden die für die Substanzen, namentlich für die untersten und gut abgeleiteten Arten, so ist der Begriff der Kreide, des Tones gut, der der Erde aber schlecht Fehlerhafter ist schon die Klasse für die Vorgänge wie erzeugen, verderben, verändern Am fehlerhaftesten ist die Klasse der Eigenschaften (mit Ausnahme der unmittelbar sinnlich wahrnehmbaren), wie schwer, leicht, dünn, dicht usw., wobei natürlich diese einzelnen Begriffe je nach der Menge dessen, was den Sinnen der Menschen sich dargeboten hat, bald besser, bald schlechter ausgefallen sind

61

Die Trugbilder des Theaters [*idola theatri*] sind nicht angeboren, noch heimlich dem Geiste beigebracht, sondern aus den Fabeln der Theorien und den verkehrten Regeln der Beweisführung eingefloßt und aufgenommen Mit Widerlegungen dagegen aufzutreten, entspricht nicht dem von mir Gesagten, denn wo über die Prinzipien und über die Beweisarten keine Übereinstimmung besteht, da hört alles Streiten und Widerlegen auf Dies ist indes ein Glück, denn so verbleibt den Alten ihre Ehre Diese wird nicht verkleinert, da es sich hier nur um den Weg handelt Das Sprichwort sagt Ein Lahmer auf dem Wege überholt einen Laufer außerhalb des Weges Auch ist klar, daß, je geschickter und schneller dieser Laufer außerhalb ist, er um so weiter sich verirren wird

Meine Weise, die Wissenschaften aufzusuchen, ist so beschaffen, daß der Scharfe und Starke des Geistes nicht viel übrig gelassen wird, vielmehr stellt sie die Geister und Anlagen einander eher gleich Denn so wie zur Ziehung einer geraden Linie oder Beschreibung eines vollkommenen Kreises mit der bloßen Hand viel Sicherheit und Übung gehört, aber wenig oder gar keine, wenn das Lineal oder der Zirkel dazu benutzt wird, so verhält es sich auch mit meiner Verfahrensweise Wenn nun auch die Widerlegung einzelner

Sätze wenig nutzt, so will ich doch über die Sekten und die Arten jener Lehren einiges sagen und dann einiges über die schlechte Beschaffenheit der äußeren Zeichen und über die Ursachen so vielen Unglücks und eines so langen und gemeinsamen Beharrens im Irrtum beifügen, damit der Zutritt zur Wahrheit leichter werde, und der menschliche Geist bereitwilliger sich reinige und die Idole von sich weise

62

Der Trugbilder des Theaters oder der Theorien gibt es viele, es können noch mehr entstehen und werden es vielleicht künftig. Denn waren nicht schon durch viele Jahrhunderte die Geister der Menschen mit Religion und Theologie beschäftigt gewesen, und waren die bürgerlichen Verfassungen, namentlich die monarchischen dergleichen Neuerungen, selbst in der Theorie nicht abgeneigt gewesen, so daß die Menschen nur mit Gefahr und Schaden für ihr Vermögen sich ihnen widmen konnten, und dabei nicht bloß allen Lohnes entbehren, sondern auch dem Neide und der Verachtung sich aussetzen mußten, so wurden unzweifelhaft schon bisher mehr Sekten in der Philosophie und Theorie, gleich denen, welche bei den Griechen in so großer Mannigfaltigkeit blühten, gebildet worden sein. Denn so wie auf die Erscheinungen des Athers verschiedene Ansichten über den Himmel gegründet werden können, so können in noch höherem Maße auf die Erscheinungen der Philosophie verschiedene Lehrensätze gegründet und aufgestellt werden. Diese Fabeln des Theaters haben mit den auf den Dichter-Theatern vorkommenden das gemein, daß sie wie die für die Sinne ausgedachten Erzählungen zusammenhangender, zierlicher und den Wünschen der Zuhörer mehr entsprechend sind als die wahren Erzählungen aus der Geschichte. — Im allgemeinen wird aber bei der Philosophie entweder Vieles aus Wenigem oder Weniges aus Vielem entnommen, so daß nach beiden Seiten die Philosophie auf einer zu schmalen Grundlage der Erfahrung und Naturkunde errichtet ist und nicht aus so Vielem, als sein sollte, sich entwickelt. Die auf die Vernunft sich stützende Klasse der Philosophen greift aus der Erfahrung das Nächste und Verschiedenste

auf, was weder sicher ermittelt noch genau untersucht und erwogen ist, alles andere soll durch Überlegung und Anstrengung innerhalb des Geistes erlangt werden — Es gab auch noch eine andere Art von Philosophen, die bei einzelnen Versuchen mit Fleiß und Genauigkeit aushielten, daraus die Philosophie zu entwickeln und zu bilden unternahmen und dabei alles übrige mit den sonderbarsten Wendungen von ihr abhielten — Eine dritte Klasse mischte im Eifer ihres Glaubens und ihrer Gottesverehrung die Theologie und die Überlieferung ein, ja, bei Einzelnen ging die Eitelkeit so weit, daß sie die Wissenschaften von den höheren Geistern und Genien holten und ableiteten. So ist das Geschlecht der Irrtümer und der falschen Philosophie ein dreifaches: ein sophistisches, ein empirisches und ein abergläubisches.

63

Ein deutliches Beispiel für das sophistische Geschlecht liefert Aristoteles, der seine Naturphilosophie durch seine Dialektik verdarb, als er die Welt aus den Kategorien zustande brachte, die menschliche Seele, die edelste Substanz, zu den Begriffen zweiter Ordnung ihrer Gattung nach rechnete¹², die Wirkungen des Dichten und Dunnen, vermoge deren die Körper größere oder kleinere Ausdehnungen oder Räume einnehmen, durch die kühle Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit erledigte, den einzelnen Körpern nur eine einzige und eigentümliche Bewegung zuteilte, und wenn sie an einer andern Bewegung teilnahmen, dies von fremden Bewegungen ableitete und vieles andere nach seinem Belieben der Natur der Dinge auferlegte. Er war in seinen Antworten immer nur darauf bedacht, sich herauszuwinden und den Worten nach etwas Positives zu bieten; aber um die Wahrheit der Sache kummerte er sich nicht. Dies erhellt am besten aus der Vergleichung seiner Philosophie mit den übrigen bei den Griechen gefeierten Systemen. Die in ihren Bestandteilen gleichartigen Stoffe des Anaxagoras, die Atome des Leukipp und Demokrit, der Himmel und die

¹² Aristoteles definierte die Seele als „erste Entelechie eines natürlichen organischen Körpers“. Die scholastischen Erklärer faßten dabei Entelechie als einen Gattungsbegriff auf, unter welchen die Seele gestellt wird.

Erde des Parmenides, der Streit und die Freundschaft des Empedokles, die Auflösung der Körper in die unterschiedslose Natur des Feuers und ihre Rückkehr zu dem Dichten bei Heraklit haben etwas Naturphilosophisches und schmecken nach der Natur der Dinge, nach Erfahrung und Körpern, während die Physik des Aristoteles meist nur in dialektischen Ausdrücken sich hören läßt, was sich dann in seiner Metaphysik unter einem feierlichen Namen, als wäre sie mehr real und nicht nominal, wiederholt. Es wird niemand tauschen, daß er in seinen Büchern über die Tiere und in seinen Problemen und Abhandlungen häufig von Versuchen spricht, denn er hatte seine Grundsätze aufgestellt, ohne die Erfahrung zu deren Bildung richtig benutzt zu haben, und erst nachdem er jene nach seinem Ermessen festgestellt hatte, führte er die Erfahrung wie eine Gefangene mit verrenkten Gliedern um diese Festsetzungen herum. Deshalb verdient er auch härteren Tadel als seine neueren Anhänger, das Geschlecht der scholastischen Philosophen, welche die Erfahrung ganz verlassen haben.

64

Die empirische Gattung der Philosophie bringt unformlichere und ungeheuerlichere Festsetzungen als die sophistische und rationale Gattung hervor, denn sie gründet sich nicht auf das Licht der gewöhnlichen Begriffe, das zwar schwach und oberflächlich, aber doch gewissermaßen allgemein ist und auf vieles sich bezieht, sondern auf eine beschränkte Anzahl dunkler Versuche. Deshalb kommt diese Philosophie denen, welche sich mit diesen Versuchen taglich beschäftigen und dadurch ihre Phantasie verunreinigt haben, wahrscheinlich oder gewiß vor, während sie allen andern unglaublich oder eitel erscheint. Einen auffallenden Beleg hierzu geben ihre chemischen Lehrsätze, dergleichen man gegenwärtig, mit Ausnahme etwa der Philosophie von Gilbert, sonst nicht weiter findet. Dessenungeachtet ist alle Vorsicht gegen die Philosophie geboten, weil ich schon voraussehe und vermute, daß wenn man einst infolge meiner Einwurfe sich endlich zur Erfahrung wenden und den scholastischen Lehren den Abschied geben wird, man in unreifer und übermäßiger Eile in Verstandessprüngen und im Fluge zu dem Höchsten

und zu den Prinzipien der Dinge sich erheben wird, so daß von dieser Art der Philosophie großer Schaden droht, und man dem Übel schon jetzt entgegentreten muß¹³

65

Das Verderbnis der Philosophie durch den Aberglauben und die Beimischung der Theologie reicht weit und bringt bald dem ganzen Systeme, bald einzelnen Teilen großen Schaden. Denn der menschliche Geist ist ebenso dem Einfluß der Phantasie wie der gewöhnlichen Begriffe unterworfen. Die kampflustige und sophistische Philosophie legt dem Geist den Strick um, aber diese phantastische, sich aufblähende, halb dichterische Gattung schwächt den Geist. Denn in dem Menschen steckt ein Ehrgeiz des Wissens, wie des Wollens, namentlich in großen und bedeutenden Geistern. Ein deutliches Beispiel dazu liefert unter den Griechen Pythagoras, bei dem es indes mit einem groberen und lastigen Aberglauben verknüpft ist, gefährlicher und feiner zeigt sich aber diese Gattung bei Plato und seiner Schule. Dieser Übelstand findet sich auch teilweise in den übrigen Systemen da, wo sie abstrakte Formen, Endzwecke und erste Ursachen einführen und dabei immer die mittleren überspringen und dergleichen mehr. Dagegen ist alle Vorsicht nötig, denn das Schlimmste ist die Vergotterung des Irrtums. Es ist die Pest des Verstandes, wenn das Eitle noch verehrt wird. Dieser Eitelkeit haben aber einige Neuere mit großem Leichtsinne sich überlassen, so daß sie ihre Naturphilosophie auf das erste Kapitel des ersten Buchs Mosis und auf das Buch Hiob und andere heilige Bücher zu gründen versucht haben. Sie haben das Lebendige unter dem Toten gesucht. Diese Eitelkeit ist um so mehr zu hindern und ihr entgegenzutreten, da aus der ungesunden Vermischung des Göttlichen und Menschlichen nicht bloß eine phantastische Philosophie, sondern auch eine ketzerische Religion herauskommt. Es ist deshalb sehr heilsam, wenn mit nüchternem Verstande dem Glauben nur gegeben wird, was des Glaubens ist.¹⁴

¹³ Dieser Artikel ist sehr beachtenswert, er zeigt, wie weit Bacon von einem einseitig-rohen Empirismus entfernt war.

¹⁴ Bacons Auffassung erinnert hier an Kant.

THOMAS HOBBS

(1588—1679)

Bei Malmesbury als zweiter Sohn eines unwissenden Landgeistlichen geboren, ungewöhnlich frühreif, so daß er schon mit 14 Jahren die Medea des Euripides in lateinische Jamben übersetzt hat. Als Student in Oxford von dem scholastischen Wissenschaftsbetrieb abgestoßen. Thukydideslektüre. Kommt als Erzieher und Reisebegleiter eines jungen Adligen nach Frankreich. Intensives Mathematikstudium. Entwickelt sich zu einem angesehenen, auch vielbekämpften politischen und naturphilosophischen Denker und Schriftsteller. Unabhängiges Leben, obwohl nur mäßig begutert, kritischer Beobachter der Menschen und Ereignisse. Pessimistisch gestimmter Freigeist, zah und unerbittlich, im Freundeskreis nicht ohne anziehende Eigenschaften, von mannlich-strenger Rechtchaffenheit. Erreicht trotz vielfachen Krankelns ein Alter von 91 Jahren.

Von Bacon, mit dem er persönlich bekannt war, unterscheidet sich Hobbes durch seine Verehrung Galileis (1564—1642), dessen mathematisch-mechanistische Lehre bestimmenden Einfluß auf ihn übte. Die Philosophie gilt Hobbes als Körper- und Bewegungslehre, denn alles Seiende ist körperlicher Natur und alles Geschehen Bewegung. Denken ist eine Art von Rechnen. Es „gibt“ nur Einzeldinge, das Allgemeine ist ein Kunstprodukt des menschlichen Verstandes. Unser Erkennen wurzelt in Sinneseindrücken, die im Gedächtnis nachklingen, Erfahrung heißt die Gesamtheit der im Gedächtnis behaltenen Wahrnehmungsspuren, verbunden mit einer gewissen Voraussicht des Künftigen nach Analogie des früher Erlebten. Ziel der Philosophie ist die Erkenntnis der Erscheinungen aus Ursachen und der Ursachen aus Wirkungen mittels richtiger Schlußfolgerung der Vernunft. Induktive und deduktive Methode müssen einander ergänzen. Alles Theologische ist von der Philosophie auszuschließen.

Die bedeutendste Leistung der Menschen ist nach Hobbes' Ansicht der Staat. Außerhalb des Staatsvertrags erblickt jeder Mensch im Nebenmenschen einen Wolf, den er lieber fressen möchte, statt

von ihm gefressen zu werden (*homo homini lupus*) Dieser Zustand ist unhaltbar, und so entsteht das Schutzinstitut des Staates ein Produkt der Furcht und der Klugheit, nicht der sozialen Naturanlage, wie Aristoteles meinte

Diese Überzeugung hat Hobbes in dem berühmten 1 Kapitel seiner Schrift „Vom Bürger“ (*De cive*) vorgetragen, das im folgenden nach der von Max Frischeisen-Köhler revidierten Verdeutschung J H v Kirchmanns (*Philosophische Bibliothek* 1873 bzw 1918) abgedruckt ist Schopenhauer rechnete es zu den Kostbarkeiten der philosophischen Weltliteratur, an denen er sich immer wieder erbaute

Die Schrift „Vom Bürger“ (*De cive*) erschien zuerst 1642 in einer sehr kleinen Auflage, 1647 erweitert und als 3 Teil der „Grundzüge der Philosophie“ (*Elementa philosophiae*), deren 1 Teil „Vom Körper“ (*De corpore*) und deren 2 Teil „Vom Menschen“ (*De homine*) handelt — Die Hobbes-Monographie von Ferdinand Tönnies (1896, 3 Aufl 1925) sei als Meisterwerk philosophiegeschichtlicher Forschung und Darstellung empfohlen

3 VOM ZUSTAND DES MENSCHEN AUSSERHALB DER BÜRGERLICHEN GESELLSCHAFT

(Grundzüge der Philosophie III Teil Vom Bürger 1 Kapitel)

1 Die Fähigkeiten der menschlichen Natur können auf vier Arten zurückgeführt werden: auf Körperkraft, auf Erfahrung, auf Vernunft und auf Leidenschaften In der folgenden Darstellung gehe ich von diesen aus Ich werde zunächst angeben, wie die mit solchen Fähigkeiten versehenen Menschen einander gesinnt sind, und ob und durch welches Vermögen sie von Natur aus zur Gesellschaft geeignet und fähig sind, sich gegen wechselseitige Gewalt zu erhalten Dann werde ich zeigen, welcher Entschluß hierzu notwendig ist, und welches die Bedingungen der Gesellschaft oder des Friedens für die Menschen sind, d h mit andern Worten: welches die natürlichen Gesetze sind

2 Die meisten, welche über den Staat geschrieben haben, setzen voraus, oder verlangen wenigstens von uns zu glauben, daß der Mensch von Natur ein zur Gesellschaft ge-

eignetes Wesen sei¹, also das, was die Griechen *ζῶον πολιτικόν* nennen. Auf dieser Grundlage errichten sie ihre Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft, als ob zur Erhaltung des Friedens und zur Regierung des menschlichen Geschlechts nichts weiter nötig wäre, als daß die Menschen sich einigten, gewisse Verträge und Bedingungen festzusetzen, die sie selbst dann Gesetze nennen. Dieses Axiom² ist jedoch trotz der weitverbreiteten Geltung sicherlich falsch, es ist ein Irrtum, der aus einer allzu oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur herrührt. Denn untersucht man genauer

¹ Da die Verbindungen der Menschen schon wirklich bestehen, da niemand außerhalb der Gesellschaft leben mag und jeder die Gesellschaft und die Unterhaltung sucht, so kann es auffallen und als toricht erscheinen, wenn ein Schriftsteller gleich am Anfang seiner Darstellung den Satz aufstellt, daß der Mensch keineswegs von Natur ein zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei. Ich sage daher deutlicher, daß allerdings der Mensch von Natur oder soweit er Mensch ist, d. h. von seiner Geburt an ein Feind fortwauernder Einsamkeit ist, denn die Kinder bedürfen zum bloßen Leben und die Erwachsenen zum Wohlleben der Hilfe anderer. Ich bestreite daher nicht, daß die Menschen durch einen Naturtrieb einander aufsuchen, aber die bürgerlichen Gesellschaften sind nicht reine Zusammenkünfte, sondern Bündnisse, zu deren Abschluß Treue und Verträge nötig sind. Die Kraft dieser wird aber von Kindern und Unwissenden, und der Nutzen derselben von denen, welche die Nachteile der fehlenden Verbindung noch nicht selbst erfahren haben, nicht gekannt. Deshalb können jene diese Gemeinschaft nicht eingehen, weil sie nicht wissen, was sie bedeutet, und diese nicht, weil sie sich nicht darum kümmern und ihren Nutzen nicht kennen. Also sind offenbar alle Menschen (da alle als Kinder geboren werden) zur Gesellschaft von Natur unfähig, und sehr viele bleiben (vielleicht die meisten) entweder aus Schwachsinnigkeit oder aus Mangel an Erziehung ihr ganzes Leben lang dazu unfähig. Dennoch haben sowohl jene Kinder wie diese Erwachsenen die Menschennatur, und deshalb wird der Mensch nicht von Natur, sondern durch Zucht zur Gesellschaft geeignet. Ja selbst wenn der Mensch von Natur nach der Gesellschaft verlangte, so folgte doch nicht, daß er von Natur zur Eingehung der Gesellschaft auch geeignet sei, denn das Verlangen und die Fähigkeit sind verschiedene Dinge. Auch diejenigen verlangen nach der Gesellschaft, die ihres Stolzes wegen sich dennoch den für alle geltenden gleichen Gesetzen nicht unterwerfen mögen, ohne welche eine Gesellschaft nicht bestehen kann. [Anmerkung von Hobbes]

² Unmittelbar einzusehender, grundlegender Satz, der entweder keinen Beweis braucht oder keines Beweises fähig ist.

die Gründe, warum die Menschen zusammenkommen und sich gegenseitig an ihrer Gesellschaft erfreuen, so findet man leicht, daß dies nur zufälligerweise, aber nicht naturnotwendig geschieht. Denn wenn die Menschen einander von Natur, nämlich bloß, weil sie Menschen sind, liebten, wäre es unerklärlich, weshalb nicht jeder einen jeden in gleicher Weise liebte, da sie ja alle in gleicher Weise Menschen sind, oder weshalb der Mensch lieber die Gesellschaft derer aufsucht, die ihm mehr als den übrigen Ehre und Vorteil erweisen. Der Mensch sucht von Natur keine Gesellschaft um der Gesellschaft willen, sondern um von ihr Ehre und Vorteil zu erlangen, dies begehrt er zuerst, das andere aber nur an zweiter Stelle. Die Absicht, weshalb die Menschen sich gesellschaftlich verbinden, ergibt sich am besten aus dem, was sie dann tun, wenn sie verbunden sind. Ist es des Handels wegen geschehen, so sorgt ein jeder nicht für den Genossen, sondern für sein eigenes Vermögen, ist es des Amtes wegen geschehen, so entsteht eine Art Amtsfreundschaft, die aber mehr Eifersucht aufeinander als wahre Liebe enthält, aus der wohl manchmal Zwietracht, aber niemals guter Wille hervorgehen, kommen Menschen des Vergnügens oder des geistigen Verkehrs wegen zusammen, so neigt doch jeder dazu, sich besonders an dem zu erfreuen, was Lachen erweckt, damit er selbst (wie es die Natur des Lächerlichen mit sich bringt) durch Vergleich mit den Fehlern und Schwächen anderer Menschen wenigstens seiner Meinung nach desto lobenswerter hervortrete. Und wenn dies auch manchmal nicht in böser Absicht und ohne jemand zu verletzen geschieht, so ist doch klar, daß dabei nicht die Gesellschaft, sondern die eigene eitle Ehre das Vergnügen hervorruft. Übrigens werden in solchen Zusammenkünften meist die Abwesenden verletzt, ihr ganzes Leben, ihre Worte und Handlungen werden untersucht, beurteilt, verdammt oder zu beißenden Scherzen benutzt, ja selbst die Anwesenden werden nicht geschont, denn sobald sie zur Tür hinaus sind, müssen sie Gleiches erleiden. Deshalb war es gar kein torichter Einfall, aus solchen Klatschgesellschaften immer nur als der letzte fortzugehen. Und das sind in der That die wahren Freuden der geselligen Vereinigung, nach denen wir von

Natur, d. h. durch die allen lebenden Wesen eingepflanzten Begierden, so lange verlangen, bis durch trübe Erfahrungen oder heilsame Lehren (obgleich nicht bei allen) die Leidenschaften für das Gegenwärtige durch das Andenken an das Vergangene gemäßigt sind. Ohnedem wäre das Geschwätz der meisten, gerade in diesen Dingen höchst beredten Menschen trocken und nüchtern.

Trifft es sich, daß die Gesellschaft sich Geschichten erzählt und gibt einer etwas von sich selbst zum besten, so will auch jeder andere sofort von sich selbst erzählen, wenn der eine etwas Wunderbares mitteilt, so wollen auch die andern von Wundern berichten, die sie erlebt haben, und fehlen solche Wunder, so erdichten sie welche. Soll ich endlich derer gedenken, die weiser als die andern sein wollen? Kommen sie zu gemeinschaftlichem Philosophieren zusammen, so möchte jeder von ihnen Meister scheinen. Und im übrigen lieben sie die Genossen nicht mehr als andere, vielmehr verfolgen sie einander sogar mit Haß.

So lehrt also die Erfahrung jeden, der die menschlichen Verhältnisse etwas aufmerksamer betrachtet, daß die Menschen aus freien Stücken nur zusammenkommen, weil die gemeinsamen Bedürfnisse oder die Ehrsucht sie dazu treiben, sie wollen von ihrer Verbindung nur irgendeinen Vorteil oder jenes *εὐδοκίμειν*, die Achtung und die Ehre bei den Genossen erlangen. Dasselbe ergibt sich mittels der Vernunft aus den Definitionen des Willens, des Guten, der Ehre und des Nutzens. Denn da wir freiwillig uns verbinden, so fragt man bei jeder Verbindung nach dem Zweck für einen solchen Entschluß, d. h. nach dem, was jedem der sich Verbindenden dabei als „Gut“ erscheint. Alles aber, was als Gut gilt, ist angenehm und bezieht sich entweder auf die Sinnesorgane oder auf die Seele. Alle Lust der Seele ist aber entweder die Ehre (oder die gute Meinung, die man von sich hat) oder etwas, was sich letzten Endes auf die Ehre bezieht, alles andere ist sinnlicher Natur oder führt dahin und kann vollständig unter dem Namen des Nutzens befaßt werden. Somit wird jede Verbindung nur des Nutzens oder des Ruhmes wegen, d. h. aus Liebe zu sich selbst und nicht zu den Genossen eingegangen. Eine Ver-

bindung aber, die des Ruhmes wegen entstanden ist, kann weder groß noch dauernd sein. Denn mit dem Ruhm ist es wie mit der Ehre, wenn alle Menschen sie haben, so hat keiner sie, da ihr Wesen in der Vergleichung und dem Vorzuge vor andern liegt. Auch ist die bloße Verbindung mit andern kein Grund für den einzelnen, sich Ehre zuzuschreiben, denn jeder gilt nur so viel, als er aus sich selbst, ohne die Hilfe anderer zu schaffen vermag. Zwar können die Annehmlichkeiten dieses Lebens durch gegenseitige Unterstützung vermehrt werden, allein dies kann viel besser durch die Herrschaft über andere als durch die Verbindung mit ihnen erreicht werden, daher treibt unzweifelhaft jedes Menschen Natur, soweit die Furcht ihn nicht hindert, zur Herrschaft und nicht zur Gesellschaft. Deshalb muß man anerkennen, daß der Ursprung aller großen und dauernden Verbindungen der Menschen nicht in gegenseitigem Wohlwollen, sondern in gegenseitiger Furcht³ bestanden hat.

3. Der Grund der gegenseitigen Furcht liegt teils in der natürlichen Gleichheit der Menschen, teils in ihrem Willen, sich gegenseitig Schaden zuzufügen, deshalb kann man weder

³ Man hat mir entgegnet, daß die Menschen unmöglich aus Furcht zur Eingehung von Gesellschaften bestimmt werden konnten, weil sie bei solch gegenseitiger Furcht ihren gegenseitigen Anblick nicht hatten ertragen können. Bei diesem Einwande setzt man dann aber vpraus, daß Furcht nichts anderes ist als Schrecken. Ich verstehe aber unter dem Worte „Furcht“ ein gewisses Voraussehen von kommandem Unheil. Zur Natur der Furcht gehört nicht nur das Davonfliehen, sondern auch Mißtrauen, Verdacht, Vorsicht und Fursorge gegen die Gefahr sind dem Furchtsamen eigen. Wer sich schlafen legt, schließt die Tür, wer eine Reise macht, nimmt eine Waffe mit aus Furcht vor Dieben. Staaten schützen ihre Küsten und Grenzen durch Festungswerke und Burgen, Städte sind umschlossen von Mauern, und das alles aus Furcht vor benachbarten Staaten und Städten. Selbst die stärksten und schlagfertigsten Heere verhandeln mitunter über den Frieden, aus Furcht vor der Macht des Gegners und in Sorge, daß sie besiegt werden könnten. Aus Furcht schützen sich die Menschen in der Tat durch Flucht und verstecken sich, wenn sie glauben, anders sich nicht retten zu können, aber meist greifen sie zu den Waffen und andern Verteidigungsmitteln, sie wagen dann vorzutreten, um die Absicht des andern zu erkennen. Mogen sie dann kämpfen oder sich vertragen, so erhebt sich aus dem Siege oder aus ihrem Vergleich der Staat. [Anmerkung von Hobbes]

von andern die geringste Sicherheit erwarten, noch vermag man sie sich selbst zu verschaffen. Denn betrachtet man die erwachsenen Menschen und sieht man, wie gebrechlich der Bau des menschlichen Körpers ist (mit dessen Verfall auch alle Kraft, Stärke und Weisheit des Menschen vergeht), wie leicht es selbst dem Schwachsten ist, den Starksten zu toten, so versteht man nicht, daß irgend jemand im Vertrauen auf seine Kraft sich von Natur über andere erheben kann. Die einander gleiches tun können, sind gleich, und die, die das Größte vermögen, nämlich zu toten, können auch gleiches tun. Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich, die jetzt bestehende Ungleichheit ist durch die bürgerlichen Gesetze eingeführt worden.

4 Den Wunsch und Willen zu schaden, haben im Naturzustande alle Menschen, er entspringt jedoch nicht immer aus demselben Grunde und ist nicht gleich tadelnswert. Denn nach der zwischen uns bestehenden natürlichen Gleichheit gestattet der eine den übrigen eben so viel wie sich selbst, so der bescheidene Mensch, der seine Kraft richtig einschätzt. Der andere, der sich für höher hält als die übrigen, erlaubt sich zu tun, was ihn gelustet und nimmt Ehre und Ehrerbietung, als ihm allein gebührend, für sich in Anspruch, so der Unbandige. Bei letzterem entsteht der Wille zu schaden aus eitler Ehrsucht und Überschätzung seiner Kraft, bei ersterem aus der Notwendigkeit, sich selbst, seine Freiheit und seine Güter gegen des andern Stärke zu verteidigen.

5 Da der geistige Kampf der heftigste ist, folgt weiter, daß die größten Uneinigkeiten, die es überhaupt gibt, aus diesem Streit entstehen müssen. Nicht bloß das Streiten des Gegners, auch daß er nicht beistimmt, ist schon verhaßt. Denn in dieser fehlenden Beistimmung liegt der geheime Vorwurf des Irrtums, in vielen Dingen anderer Meinung sein, ist genau dasselbe, als wenn man den zu den Narren rechnet, mit dem man nicht übereinstimmt. Eine Bestätigung hierfür ist, daß keine Kriege heftiger geführt werden als die zwischen den verschiedenen Sekten einer Religion und zwischen den verschiedenen Parteien eines Staates, wo nur über Glaubenssätze oder politische Fragen gestritten wird. Da nun alle geistige Lust und Freude darin besteht, jemand zu

finden, mit dem verglichen man sich selbst fühlen und rühmen kann, so müssen notwendigerweise die Menschen ihren gegenseitigen Haß und ihre Verachtung bald durch Gesten oder andere Zeichen merken lassen, und nichts ist krankender und steigert wiederum so sehr die Lust, andere zu verletzen

6 Am häufigsten geraten die Menschen in Uneinigkeit und Streit, weil mehrere denselben Gegenstand begehren, der sehr oft weder gemeinsam benutzt noch geteilt werden kann. Deshalb muß der Starkste ihn haben, und wer der Starkste ist, das muß durch das Schwert entschieden werden

7 Bei so vielen Gefahren, die durch die natürlichen Begierden der Menschen jeden einzelnen täglich bedrohen, kann man ihn also nicht tadeln, wenn er sich dagegen zu schützen sucht, da er weder die Macht, noch den Willen hat, anders zu handeln. Denn jeder verlangt das, was gut, und flieht das, was übel für ihn ist, vor allem flieht er das größte der natürlichen Übel, den Tod, und zwar infolge einer natürlichen Notwendigkeit, nicht geringer als die, durch welche ein Stein zur Erde fällt. Es ist daher weder absurd, noch tadelnswert, noch gegen die Gebote der wahren Vernunft, wenn der Mensch sich die möglichste Muhe gibt, seine Glieder zu schützen und gesund zu erhalten, seinen Körper vor Tod und Schmerzen zu bewahren. Was aber nicht gegen die rechte Vernunft geht, nennt jedermann richtig gehandelt, und mit Recht. Durch das Wort Recht ist nichts anderes bezeichnet als die Freiheit, die jeder hat, seine natürlichen Vermögen gemäß der rechten Vernunft zu gebrauchen. Daher ist die erste Grundlage des natürlichen Rechts, daß jeder sein Leben und seine Glieder nach Möglichkeit zu schützen sucht

8 Da das Recht auf einen Zweck demjenigen nichts nutzt, dem das Recht auf die dazu erforderlichen Mittel verweigert wird, so folgt aus dem jedem zustehenden Rechte, sich zu erhalten, auch das Recht für ihn, alle Mittel zu gebrauchen und alle Handlungen zu tun, ohne die er sich nicht erhalten kann

9 Ob nun aber die Mittel, die er gebrauchen, und die Handlungen, die er ausführen will, zur Erhaltung seines Lebens

und seiner Glieder notwendig sind oder nicht, darüber muß er selbst nach dem Naturrecht⁴ Richter sein. Denn wenn es gegen die rechte Vernunft verstieße, daß ich selbst über die mir drohende Gefahr entschiede, so wurde es ein anderer tun. Da dieser nun aber über meine Angelegenheiten entscheidet, so konnte ich mit demselben Recht, da wir von Natur aus alle gleich sind, auch über seine Angelegenheiten entscheiden. Deshalb konnte ich dann nach der rechten Vernunft, d. h. nach dem Naturrecht, auch darüber entscheiden, ob das, was er sinnt oder meint, zu meiner Erhaltung diene oder nicht.

10 Die Natur hat jedem ein Recht auf alles gegeben, d. h. in dem reinen Naturzustande⁵ oder ehe noch die Menschen durch irgendwelche Verträge sich gegenseitig gebunden hatten, war es jedem erlaubt zu tun, was er wollte und gegen wen er es wollte, und alles in Besitz zu nehmen, zu gebrauchen und zu genießen, was er wollte und konnte. Da nun alles, was jemand will, ihm gut erscheint, weil er es will, und dies entweder wirklich zu seiner Erhaltung dient — oder ihm wenigstens so scheint — (denn nach dem vorigen ist er selbst Richter hierüber, deshalb muß das für notwendig gelten, was er selbst dafür halt), und da (nach Abschn. 7) das in Übereinstimmung mit dem Naturrechte geschieht und besessen werden muß, was notwendig zum Schutz des Lebens und der Glieder dient, so folgt, daß in dem Naturzustande jeder alles haben und tun darf. Und das ist der Sinn des be-

⁴ Das in der menschlichen Natur (Vernunft) wurzelnde Recht, es wird bisweilen auch als Recht des Naturzustandes definiert. Eine Definition von Hobbes findet sich in seinem Buch „Leviathan“ I, 14.

⁵ Damit ist gemeint, daß das, was jemand im Naturzustande tut, für niemand schädlich ist, nicht etwa, daß in einem solchen Zustande die Sünde gegen Gott und die Verletzung der natürlichen Gesetze unmöglich wäre, sondern weil das Unrecht gegen Menschen menschliche Gesetze voraussetzt, die es im Naturzustande nicht gibt. Die Wahrheit des Satzes in diesem Sinne erhellt für den aufmerksamen Leser aus den vorhergehenden Abschnitten. Da indes manchmal die Schwierigkeit einer Schlußfolge die Vordersätze vergessen läßt, so will ich eine Begründung geben, die mit einem Blick übersehen und erfaßt werden kann. Nach Abschn. 7 darf jeder sich selbst schützen, und nach Abschn. 8 darf er von allen zu diesem Zwecke nötigen Mitteln Gebrauch machen. Nach

kannten Satzes Die Natur hat allen alles gegeben Daraus erhellt, daß im Naturzustande der Nutzen der Maßstab des Rechtes ist

11 Es brachte aber den Menschen durchaus keinen Nutzen, in dieser Weise ein allgemeines gleiches Recht auf alles zu haben Denn die Wirkungen eines solchen Rechts sind so ziemlich dieselben, als wenn überhaupt kein Recht bestände Wenn auch jeder von jeder Sache sagen konnte diese ist mein, so konnte er doch seines Nachbars wegen sie nicht genießen, da dieser mit gleichem Rechte und mit gleicher Macht behauptete, daß sie sein sei

12 Nimmt man nun zu dieser natürlichen Neigung der Menschen, sich gegenseitig Schaden zuzufügen, eine Neigung, die aus ihren Leidenschaften, hauptsächlich aber aus ihrer eiteln Selbstüberschätzung hervorgeht, dies Recht hinzu allen gehört alles, nach welchem der eine mit Recht angreift und der andere mit Recht Widerstand leistet, aus dem stetes Mißtrauen und Verdacht nach allen Seiten hin hervorgeht, und erwägt man, wie schwer es ist, gegen Feinde, die mit der Absicht, uns zu unterdrücken und zu vernichten, uns angreifen, sich zu schützen, wenn sie auch in geringer Zahl und mit geringen Mitteln kommen so kann man nicht leugnen, daß der natürliche Zustand der Menschen, bevor sie zu Gesellschaften zusammentraten, der Krieg schlechthin gewesen ist, und zwar der Krieg aller gegen alle [bellum omnium contra omnes] Denn was Abschn 9 sind diejenigen Mittel nötig, die er für nötig halt, er hat daher das Recht, alles zu benutzen und alles zu tun, was er selbst zu seiner Erhaltung für nötig halt Er selbst entscheidet also, ob das, was er tut, mit Recht oder Unrecht geschieht, und deshalb geschieht es immer mit Recht Deshalb ist also wahr, daß in dem Naturzustande usw Sollte aber jemand etwas für seine Erhaltung nötig erklären, was er selbst innerlich nicht dafür halt, so wurde er damit gegen die natürlichen Gesetze verstoßen Manche haben eingewendet und gefragt Wenn ein Sohn seinen Vater getötet hat, hat er dann an dem Vater nicht Unrecht getan? Ich habe geantwortet, daß man von einem Sohnesverhältnis im Naturzustande nicht sprechen kann, da, sobald jemand geboren ist, er in der Gewalt und unter der Herrschaft dessen ist, dem er seine Erhaltung verdankt, also entweder unter der Herrschaft seines Vaters oder seiner Mutter oder dessen, der ihm den Unterhalt gibt [Anmerkung von Hobbes]

ist der Krieg anderes als jene Zeit, wo der Wille, mit Gewalt seinen Streit auszufechten, durch Worte oder Taten deutlich erklärt wird? Die übrige Zeit nennt man Frieden

13 Wie schädlich aber ein ewiger Krieg für die Erhaltung des menschlichen Geschlechts oder des einzelnen Menschen ist, kann man leicht ermessen. Nun ist aber der Krieg seiner eigenen Natur nach ewig, da er bei der Gleichheit der Streitenden durch keinen Sieg für immer beendet werden kann. Denn der Sieger bleibt weiter bedroht, so daß es fast ein Wunder scheint, wenn in diesem Zustand jemand, und sei er auch noch so stark, eines natürlichen Todes im Alter stirbt. Als ein Beispiel hierfür zeigt uns das jetzige Jahrhundert die Amerikaner⁶, frühere Zeiten zeigen andere Völker, die jetzt zwar gebildet und blühend sind, aber damals gering an Zahl, roh, von kurzer Lebensdauer, arm und haßlich waren und alle Bequemlichkeiten und allen Schmuck des Lebens entbehrten, welche nur der Friede und die Gesellschaft gewahren kann. Wer also meint, daß man am besten in dem Zustande geblieben wäre, wo allen alles erlaubt war, der widerspricht sich selbst, denn jeder verlangt aus natürlicher Notwendigkeit nach dem Guten, und niemand wird einen solchen Krieg aller gegen alle, welcher diesem Zustande notwendigerweise anhaftet, als etwas für ihn Gutes ansehen. Dadurch kommt es, daß man infolge gegenseitiger Furcht es für ratsam hält, aus einem solchen Zustande herauszutreten und Genossen zu suchen, damit, wenn Krieg sein muß, er doch nicht gegen alle und nicht ohne Hilfe geführt werde.

14 Man verschafft sich Genossen entweder durch Gewalt oder durch Zusagen. durch Gewalt, wenn der Sieger nach der Schlacht den Besiegten durch Androhung des Todes oder durch angelegte Fesseln zwingt, ihm zu dienen, durch Zusage, wenn Menschen mit Übereinstimmung beider Teile ohne Gewalt eine Gesellschaft bilden zum Zweck gegenseitiger Hilfeleistung. Der Sieger kann aber den Besiegten, oder der Starkere den Schwachern (sowie der Gesunde den Kranken oder der Erwachsene das Kind) mit Recht zwingen, daß er ihm Sicherheit für seinen späteren Gehor-

⁶ Die Kolonisation in Nordamerika machte zur Zeit von Hobbes große Fortschritte

sam leiste, wenn er nicht lieber sterben will. Denn da das R e c h t, sich selbst nach eigenem Ermessen zu schützen, von der eigenen Gefahr, und die Gefahr von der Gleichheit kommt, so entspricht es mehr der Vernunft und ist für die eigene Erhaltung sicherer, daß man sich durch Benutzung des gegenwärtigen Vorteils durch Empfang einer Burgschaft sichert, als daß man, wenn jene groß und stark geworden sind und unserer Macht sich entzogen haben, sich bemüht, durch einen zweifelhaften Kampf diese Macht wieder zu gewinnen. Und andererseits ist nichts verkehrter, als einen Schwachen, den man bereits in der Gewalt hat, freizulassen und damit zu einem Starken und Feind zu machen. Hieraus erhellt auch, gleichsam als Nebenergebnis, daß in dem Naturzustande der Menschen eine feste und unwiderstehliche Macht dem Inhaber das Recht zur Regierung und zum Befehl über die gewährt, welche ihm keinen Widerstand leisten können. Somit haftet an der Allmacht wesentlich und unmittelbar das Recht, alles zu tun.

15 Indes können die Menschen, solange sie sich im Naturzustande, d. h. im Zustande des Krieges, befinden, wegen jener Gleichheit der Kräfte und der anderen menschlichen Vermögen nicht erwarten, sich dauernd zu erhalten. Deshalb ist es ein Gebot der rechten Vernunft, den Frieden zu suchen, sobald eine Hoffnung auf denselben sich zeigt, und solange er nicht zu haben ist, sich nach Hilfe für den Krieg umzusehen. Dies ist das Gesetz der Natur.

RENÉ DESCARTES (1596—1650)

Großter französischer Philosoph Geboren 31. März 1596 zu La Haye (Touraine) Ausbildung bei den Jesuiten in La Flèche, 1613 bis 1617 in Paris und Poitiers Dann Reisen durch Europa, auch freiwillige Kriegsdienste (u. a. unter Moritz v. Nassau und Tilly) Ab 1629 als unabhängiger Privatgelehrter in Holland Freundschaftlicher Briefwechsel mit Prinzessin Elisabeth von der Pfalz Folgt im Herbst 1649 widerwillig einem Rufe der Königin Christine von Schweden nach Stockholm, wo er am 11. Februar 1650 einer Lungenentzündung erliegt

Descartes war sich seines Wertes bewußt, vermied jedoch die lärmende Anerkennung der Öffentlichkeit „Ich hasse die Berühmtheit, insofern ich sie für eine Feindin der Ruhe halte, die mir über alles geht“

Am 10. November 1619 machte er im Winterlager zu Neuburg a. d. Donau die entscheidende Entdeckung seines Lebens Er fand, was er später seine Methode nannte eine Verbindung von reiner Anschauung und Analysis Sie ermöglichte ihm zunächst die algebraische Erfassung geometrischer Aufgaben, er wurde zum Schöpfer der Analytischen Geometrie

Ein (erst später aus seinen hinterlassenen Papieren veröffentlichtes) physikalisches Werk „Discours de la Méthode“ enthielt u. a. eine Theorie des Lichts und des Schalles, die im Zusammenhang mit dem Entwurf des allgemeinen Erkenntnisgrundsatzes stand. Descartes blieb aus Furcht vor der Inquisition, des kopernikanischen Weltbildes und der Verurteilung seiner Lehre zurück. Er wollte die Philosophie vermeiden. Auch beschäftigte er sich seit 1629 mit der Mathematik in Holland mit einem noch viel prinzipielleren Zusammenhang. Er richtete seine Methode auf die Philosophie

Das Ergebnis liegt in der Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauches und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung (Discours de la Méthode) vor, die 1637 zusammen mit drei anderen Werken (darunter die Analytische Geometrie) unter

dem gemeinschaftlichen Titel „*Essays philosophiques*“ erschien Es folgten die *Metaphysischen Meditationen* (*Meditationes de prima philosophia*) 1641, die *Prinzipien der Philosophie* (*Principia philosophiae*) 1644 und die Schrift *Über die Leidenschaften der Seele* (*Traité des passions de l'âme*) 1650 —

Nach dem übereinstimmenden Urteil aller Philosophiehistoriker besteht Descartes' Verdienst weniger in Einzelheiten seiner Lehre, als in dem grundsätzlichen Neuansatz, welchen er durch die Entdeckung eines philosophischen Wahrheitskriteriums gewann. Alles, was so klar und deutlich erkannt zu werden vermag wie der Satz ‚Ich denke, also bin ich‘, ist wahr. Das klingt einfach, ja trivial, ist jedoch keineswegs leicht zu verstehen, insofern es als prinzipiellstes Ergebnis der am 10. November 1619 gemachten Entdeckung begriffen werden muß.

Im folgenden werden die beiden wichtigsten Texte abgedruckt und zusammenhängend interpretiert. Die Übersetzung stammt von Kuno Fischer (*René Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie* 1863, Manulneudruck 1930) — und zwar bildet der Abschnitt mit dem *Cogito ergo sum* den Anfang des 4. Kapitels der Abhandlung über die Methode, der Abschnitt über die Begriffe *clare et distincte* die Paragraphen 45 und 46 des I. Teils der *Prinzipien der Philosophie*.

Auf H. Glockners *Descartes-Aufsatz* (*Zeitschr. f. Deutsche Kulturphilosophie* 1939) und K. Fischers *Descartes-Monographie* (5. Aufl. 1912) sei hingewiesen. H. Falkenheims Anhang zu K. Fischers Werk orientiert über die 12bandige Pariser Akademieausgabe von Descartes' sämtlichen Schriften und Briefen. Die neuere Descartesforschung befaßt sich vor allem mit dem Verhältnis des Philosophen zur Scholastik.

4 „ICH DENKE, ALSO BIN ICH“

(Abhandlung über die Methode, Anfang des 4. Kapitels)

Ich weiß nicht, ob ich euch von den ersten Betrachtungen, die ich hier gemacht habe, unterhalten soll, denn sie sind so metaphysisch und so wenig in der gewöhnlichen Art, daß sie wohl schwerlich nach Jedermanns Geschmack sein werden. Doch, um prüfen zu lassen, ob die Grundlagen, die ich genommen habe, fest genug sind, bin ich gewissermaßen ge-

notigt, davon zu reden. Seit lange hatte ich bemerkt, daß in Betreff der Sitten man bisweilen Ansichten, die man als sehr unsicher kennt, folgen müsse, als ob sie ganz zweifellos waren. Aber weil ich damals bloß der Erforschung der Wahrheit leben wollte, so meinte ich gerade das Gegenteil tun zu müssen und als vollkommen falsch Alles, worin sich auch nur das kleinste Bedenken auffinden ließe, zu verwerfen, um zu sehen, ob darnach Nichts zweifellos in meiner Annahme übrig bleiben würde. So wollte ich, weil unsere Sinne uns bisweilen täuschen, annehmen, daß kein Ding so wäre, als die Sinne es uns vorstellen lassen, und weil sich manche Leute in ihren Urteilen, selbst bei den einfachsten Materien der Geometrie täuschen und Fehlschlüsse machen, so verwarf ich, weil ich meinte, dem Irrtum so gut als jeder Andere unterworfen zu sein, alle Gründe als falsch, die ich vorher zu meinen Beweisen genommen hatte, endlich, wie ich bedachte, daß alle Gedanken, die wir im Wachen haben, uns auch im Schlaf kommen können, ohne daß dann einer davon wahr sei, so machte ich mir absichtlich die erdichtete Vorstellung, daß alle Dinge, die jemals in meinen Geist gekommen, nicht wahrer seien als die Trugbilder meiner Traume. Als bald aber machte ich die Wahrnehmung, daß, während ich so denken wollte, Alles sei falsch, doch notwendig ich, der ich dachte, irgend etwas sein müsse, und da ich bemerkte, daß diese Wahrheit „ich denke, also bin ich“¹, so fest und sicher wäre, daß auch die überspanntesten Annahmen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermochten, so konnte ich sie meinem Dafürhalten nach als das erste Prinzip der Philosophie, die ich suchte, annehmen.

Dann prüfte ich aufmerksam, was ich wäre, und sah, daß ich mir vorstellen konnte, ich hätte keinen Körper, es gäbe keine Welt und keinen Ort, wo ich mich befände, aber daß ich mir deshalb nicht vorstellen konnte, daß ich nicht wäre,

¹ „Cogito ergo sum“, „Je pense, donc je suis“. Die äußere Form dieses Satzes konnte einen Schluß vortauschen. Es handelt sich jedoch lediglich um eine Verbindung von zwei Begriffen, d. h. um ein Urteil. Ein Schluß würde zwei Urteile mit insgesamt drei verschiedenen Begriffen voraussetzen. Was Descartes feststellt, läßt sich auch durch „Sum cogitans“ vollständig ausdrücken.

im Gegenteil, selbst daraus, daß ich an der Wahrheit der anderen Dinge zu zweifeln dachte, folgte ja ganz einleuchtend und sicher, daß ich war, sobald ich dagegen aufgehört zu denken, mochte wohl Alles andere, das ich mir jemals vorgestellt, wahr gewesen sein, i c h aber hatte keinen Grund mehr, an mein Dasein zu glauben. Also erkannte ich daraus, daß ich eine Substanz sei, deren ganzes Wesen und Natur bloß im D e n k e n bestehe, und die zu ihrem Dasein weder eines Ortes bedurfe, noch von einem materiellen Dinge abhänge, so daß dieses I c h, d h die Seele, wodurch ich bin was ich bin, vom Körper völlig verschieden und selbst leichter zu erkennen ist als dieser, und auch ohne Körper nicht aufhören werde, Alles zu sein was sie ist.

Darauf erwog ich im Allgemeinen, was zur Wahrheit und Gewißheit eines Satzes gehört. Denn weil ich soeben einen gefunden hatte, den ich als wahr und gewiß erkannt, so meinte ich, müsse ich auch wissen, worin jene Gewißheit bestehe. Nun hatte ich bemerkt, daß es in dem Satze „i c h denke, also b i n i c h“ kein anderes Kriterium der Wahrheit gebe, als daß ich ganz klar einsehe, daß, um zu denken, man s e i n müsse. Darum meinte ich, als allgemeine Regel den Satz annehmen zu können, daß die Dinge, welche wir sehr klar und sehr deutlich begreifen, alle wahr sind, daß aber nur darin einige Schwierigkeit liege, richtig zu merken, welches die Dinge sind, die wir deutlich begreifen.

5 „KLAR UND DEUTLICH“

(Prinzipien der Philosophie, I Teil, § 45 u 46)

§ 45

Sehr viele Menschen begreifen in ihrem ganzen Leben Nichts so richtig, um sicher darüber zu urteilen. Denn zu einer Einsicht, auf die ein sicheres und unbedenkliches Urteil sich gründen kann, gehört nicht bloß, daß sie klar, sondern auch, daß sie deutlich ist. Klar [clare] nenne ich die Vorstellung, welche dem aufmerksamen Geist gegenwärtig und offen ist, so wie wir sagen, wir sehen klar, wenn das Objekt dem anschauenden Auge gegenwärtig und der Gesichtsein-

druck stark und bestimmt genug ist *Deutlich* [distincte] aber nenne ich die Vorstellung, welche klar und zugleich von allem Anderen so geschieden und abgeschnitten ist, daß sie nur Klares in sich enthält

§ 46

Wenn z. B. jemand irgendeinen heftigen Schmerz empfindet, so ist diese Vorstellung des Schmerzes in ihm zwar ganz klar, aber nicht immer deutlich, denn gewöhnlich verwirren die Menschen jene Vorstellung mit ihrem dunkeln Urteile von dem Objekt, das ihrer Meinung nach an der schmerzhaften Stelle der Empfindung des Schmerzes, den sie allein klar vorstellen, ähnlich ist. Und so kann eine Vorstellung klar sein, die nicht deutlich ist, aber keine Vorstellung deutlich, ohne zugleich klar zu sein.

Erläuterung zu René Descartes

Descartes beginnt mit einem Experiment: er nimmt an, alles sei unsicher und zweifelhaft. Diese radikale Skepsis hat jedoch einen methodischen Sinn, sie ist Ausgangspunkt eines Erkenntnisweges und soll zur Feststellung einer unumstößlichen Wahrheit führen.

In dem Satz „Ich denke, also bin ich“ („Ich bin denkend“ oder „Denkend bin ich“) ist diese Wahrheit gefunden.

Pierre Gassendi (1592—1655) meinte, der Satz „Ich gehe spazieren, also bin ich“ („Ich bin spazierengehend“) wurde dasselbe leisten. Das ist jedoch nicht der Fall, weil ich das Spazierengehen auch träumen konnte. Die Tatsache des Bewußt-Seins allein steht fest. Zweifle ich auch an allem, so steht doch fest, daß ich zweifle („Zweifelnd bin ich“), wobei das „Ich zweifle“ eine Spezialform des „Ich denke“ ist.

Descartes löst dieses „Ich denke“ von allem Körperlichen und Räumlichen, so daß es nur noch in sich selbst und seiner unmittelbaren Gewißheit ruht. So ist es das Gewisseste, was es gibt: die prinzipiellste Wahrheit, von der jede andere abhängt.

Damit ist jedoch das eigentliche Ziel noch nicht erreicht. Ein unumstößlich Wahres ist zwar tatsächlich gefunden, aber wir wissen noch keineswegs, worauf die Gewißheit grundsätzlich beruht. Woran erkennt man sie? Welches ist ihr allgemeines „Kriterium“ (unterscheidendes Merkmal)?

Descartes antwortet die Klarheit und Deutlichkeit Was ich ebenso klar und deutlich begreife wie die Verbindung von „Ich denke“ und „Ich bin“ („Denkend — bin ich“), das ist auch ebenso gewiß

„Klar“ und „deutlich“ sind nicht etwa zwei Worte, die ungefähr das nämliche besagen, im Gegenteil Es sind zwei wohl zu unterscheidende Begriffe, deren Bedeutung Descartes genau angegeben hat Allerdings verwischen die deutschen Bezeichnungen diesen Unterschied Die Kenntnis der lateinischen Originalausdrücke *clare* et *distincte* ist notwendig, um Principien I, §§ 45, 46 zu verstehen. Descartes sagt es genügt nicht, daß eine Einsicht *clare* (klar) ist, sondern sie muß außerdem auch noch *distincte* (deutlich) sein. *Distincte* heißt eigentlich gesondert, abgesondert, unterschieden (*distinguere* = unterscheiden), *clare* dagegen bedeutet hell, leuchtend, einleuchtend wie Sonnenschein

„Deutlich“ (*distincte*) wird eine Vorstellung also durch die Unterscheidung (Analyse), die „Klarheit“ dagegen beruht auf der unzweideutig-unmittelbaren Präsenz, mit welcher sie sich kundtut. Solche Präsenz und Evidenz schließt den Irrtum keineswegs aus; daß die Sonne von Osten nach Westen über den Himmel wandert, ist „klar“ — und doch nicht die ganze Wahrheit, erst ein vielfach differenziertes, durch die mannigfaltigsten Unterscheidungen und Verknüpfungen bewirktes Bezugssystem stellt in Verbindung mit dem Klar-Geschauten den objektiven Sachverhalt fest

Der Satz „Denkend bin ich“ ist *clare* und *distincte* Sowohl mein Denken wie mein Sein sind klar, d h unmittelbar einleuchtend (*présent-evident*) Sie sind aber auch deutlich, d h sie lassen sich in ihrer klaren Verbundenheit deutlich voneinander unterscheiden Hegel (1770—1831) meinte, Descartes habe mit seinem *Cogito ergo sum* die Identität von Denken und Sein entdeckt, davon kann jedoch gar keine Rede sein Obwohl ich mir, insofern ich denke, auch meines Seins bewußt werde, sind Denken und Sein keineswegs dasselbe Nicht ihre Identität, sondern ihre Verbindung (*Synthesis*) wird in Descartes' Grund-Satz als unumstoßliche Wahrheit klar und deutlich (Verbindung auf Grund einer Unterscheidung, *Synthese* auf Grund von Analyse) zum Ausdruck gebracht

Worin besteht also Descartes' Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung? Antwort sie besteht in einer Verbindung von reiner Anschauung (Erfassung von Prasent-Evidentem) und Analysis (Erkenntnis durch Unterscheidung und Beziehung) Darum handelte es sich bereits bei der Entdeckung am 10 November 1619, und dem entsprach auch das von Descartes erfundene Verfahren der Analytischen Geometrie

In seinem „Discours“ spricht sich Descartes selbst folgendermaßen darüber aus „Ich hatte mich unter den philosophischen Wissenschaften mit der Logik, unter den mathematischen mit der Geometrie und Algebra beschäftigt Bei näherer Untersuchung machte ich inbetreff der Logik die Bemerkung, daß ihre Syllogismen und sonstigen Unterweisungen nur dazu dienen, anderen Leuten etwas zu entwickeln, was man selbst schon weiß Was aber die Geometrie der Alten betrifft, so sah ich, daß sie an die Betrachtung der Figuren gebunden ist und den Verstand nicht üben kann, ohne die Einbildungskraft in Mitleidenschaft zu ziehen In der Algebra der Neueren dagegen hat man sich gewissen Formeln und Chiffren so sehr unterworfen, daß eine abstrakte Kunst daraus entstand, die den Geist ermudet statt ihn zu bilden Und darum meinte ich, müsse man eine andere Methode suchen, welche die Vorteile jener drei in sich begriffe, ohne ihre Mangel zu haben “

Aus dieser Stelle geht zunächst hervor, daß Descartes eine Logik wünschte, welche die Erkenntnis in produktiver Weise zu fordern imstande ist Die mittelalterliche Schul-Logik erschien ihm (wie Bacon und Hobbes) als formalistisch Geometrie und Algebra dagegen leisteten in der Tat Erkenntnisfortschritte Descartes fand jedoch, daß sie dabei die eine zu anschaulich, die andere zu abstrakt vorgingen Er erstrebte eine Verbindung von jener Art von „Imagination“, wie sie für die Geometrie (z B als Anschauung jenes reinen Kreises, welchen es auf dem Papier bekanntlich gar nicht gibt) unentbehrlich ist — mit dem Verfahren der Algebra, d h der Aufstellung von Gleichungen, mit welchen gerechnet werden kann Das Ergebnis war die Analytische Geometrie, die ja in nichts anderem besteht als in der algebraischen Erfassung geometrischer Aufgaben

Die Analytische Geometrie gelangt zur Lösung ihrer Aufgaben, indem sie dieselben in einer Hilfskonstruktion als bereits gelöst

annimmt, sich hierauf der algebraischen Methoden bedient und feststellt, welche Gleichungen der geometrischen Lösung entsprechen, schließlich auf Grund dieser Gleichungen die Konstruktion in der richtigen Weise durchführt. Dieses Verfahren wird von Descartes zur wissenschaftlichen Methode schlechthin erhoben.

Es besteht in einem Ineinandergreifen von reiner Anschauung, welche in der Imagination das Ganze vorstellt — und unterscheidend-verknüpfendem Denken, welches Verhältnisse und Beziehungen (Relationen) feststellt. Der Anschauung verdankt die Erkenntnis ihre Klarheit, dem unterscheidend-verknüpfenden Denken verdankt sie ihre Distinktheit. Was *clare et distincte* erkannt wird, ist wissenschaftlich wahr.

BLAISE PASCAL

(1623—1662)

Sohn des wohlhabenden und hochgebildeten Mathematikers Etienne Pascal, sorgfältig erzogen, außergewöhnlich frühreif, macht schon in jungen Jahren bedeutende mathematische und physikalische Entdeckungen, bricht 1647 gesundheitlich zusammen. Notdürftig wiederhergestellt, lernt er die Schriften Montaignes (1533—1592, *Essais* 1580) kennen, er begreift die Einseitigkeit seiner bisherigen mathematisch-physikalischen Denkweise und beschäftigt sich fortan in erster Linie mit dem „Problem des Menschen“.

Als seine Schwester Jacqueline in das von der Jansenistin Angélique Arnauld reformierte ehemalige Zisterzienserinnenkloster Port Royal eintritt, gerät er in eine tiefe religiöse Krisis, die am 23. November 1654 zu einer völligen Umgestaltung seines Lebens, zu asketischer Lauteiung und strengster Unterwerfung führt.

Als Anhänger der Jansenistischen Theologie (so genannt nach dem Bischof Jansenius von Ypern, dessen Werk „Augustinus“ 1640 eine reformatorische Bewegung entfesselte, die sittlichen Rigorismus mit einer extrem durchgeführten Lehre vom Primat der Gnade verband) schrieb Pascal seine gegen die Moral-Auffassung der Jesuiten gerichteten „Briefe an einen Mann in der Provinz“ (*Lettres provinciales* 1657). Später glaubte er sich jedoch auch von Port Royal lösen und in demütigem Schweigen Gott vollständig aufopfern zu müssen. Erst 39 Jahre alt, schied er nach furchtbarem Leiden in tiefem Seelenfrieden.

Pascals berühmtestes Buch — die „Gedanken“ (*Pensées de la religion*) — erschien 1669, sieben Jahre nach seinem Tode. Es ist eine in jeder Hinsicht unvollendete, schon in der Anordnung problematische und deshalb auch wiederholt neu zusammengestellte Fragmenten-Sammlung. Die Hauptmasse stellt eine Vorarbeit zu der von Pascal geplanten *Apologie der christlichen Religion* dar. Einfälle, kurze Dialoge, Notizen und Rhapsodien über das Mißverhältnis zwischen Gott und Mensch, seiner

Unendlichkeit, unserem Nichts Die „Dialektik der Wette“ gehört gewiß zu den charakteristischsten Stücken Wir bringen sie in der Übersetzung von Wolfgang Ruttenauer (Sammlung Dieterich), die auf der neuen Textausgabe von Fortunat Strowski (Paris 1923—1931) fußt —

Pascal ist „Existenzialphilosoph“ wie Kierkegaard Nach seiner „Bekehrung“ lehnte er den Rationalismus Descartes' mit der namlichen Entschiedenheit ab, wie sich Kierkegaard gegen den Panlogismus Hegels wandte Aber die „Herzenslogik“ (logique du coeur), für welche er kämpft, bleibt geistreich und „dialektisch“, ein schlicht glaubiges Gemut muß sich von den Paradoxien der „Wette“ abgestoßen fühlen, Pascal selbst gelangte erst wahrhaft ans Ziel, als er zu philosophieren aufhorte

Kongeniale Einführung Romano Guardini, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal (1935)

6 DIE DIALEKTIK DER WETTE

(Gedanken, II Kapitel, I Abteilung)

Unendlichkeit — nichts

Unsere Seele ist in den Körper geworfen, wo sie Zahl, Zeit und Ausdehnung findet, sie denkt darüber nach und nennt das Natur, Notwendigkeit und kann [= will] an nichts anderes glauben

Die Einheit, dem Unendlichen hinzugefügt, vermehrt dieses um nichts, so wenig als ein Fuß, der zu einem unendlichen Maß hinzugefügt wird, dieses vermehrt das Endliche wird vor dem Unendlichen zu nichts, es wird ein reines Nichts So unser Geist vor Gott, so unsere Gerechtigkeit vor der göttlichen Gerechtigkeit Zwischen unserer Gerechtigkeit und der Gottes besteht kein so großes Mißverhältnis wie zwischen der Einheit und dem Unendlichen

Die Gerechtigkeit Gottes muß außerordentlich sein wie seine Barmherzigkeit Nun ist aber seine Gerechtigkeit gegen die Verdammten weniger außerordentlich und darf uns weniger erschüttern als seine Barmherzigkeit zu den Auserwählten

Wir erkennen, daß es ein Unendliches gibt, und wissen nichts von seiner Natur Da wir wissen, daß es falsch ist, daß die Zahlen endlich sind, muß es wahr sein, daß es eine Unend-

lichkeit von Zahlen gibt, aber wir wissen nicht, was sie ist. Es ist falsch, daß sie gerade ist, es ist falsch, daß sie ungerade ist, denn durch das Hinzufügen der Einheit verändert sie ihre Natur nicht. Und doch handelt es sich um eine Zahl, und jede Zahl ist gerade oder ungerade. Es ist wahr, daß das von jeder endlichen Zahl gilt.

So kann man sehr wohl erkennen, daß es einen Gott gibt, ohne zu wissen, was er ist.

Wir erkennen also die Existenz und die Natur des Endlichen, weil wir endlich und ausgedehnt sind wie das Endliche. Wir erkennen die Existenz des Unendlichen und wissen nichts von seiner Natur, weil es zwar Ausdehnung hat wie wir, nicht aber Grenzen wie wir. Aber wir erkennen weder die Existenz noch die Natur Gottes, weil er weder Ausdehnung noch Grenzen hat.

Muß es nicht eine substantielle Wahrheit geben, wenn man so viele wahre Dinge sieht, die nicht die Wahrheit selbst sind?

Aber durch den Glauben erkennen wir ihre Existenz, in der Glorie werden wir ihre Natur erkennen. Nun habe ich schon gezeigt, daß man sehr wohl die Existenz eines Dinges erkennen kann, ohne seine Natur zu erkennen.

Laßt uns jetzt gemäß der natürlichen Einsicht sprechen. Wenn es einen Gott gibt, so ist er von unendlicher Unbegreiflichkeit, denn da er weder Teile noch Grenzen hat, hat er keine Ähnlichkeit mit uns. Wir sind also unfähig, zu erkennen, was er ist, noch ob er ist. Wenn das so ist, wer wird es dann wagen, diese Frage zu entscheiden? Wir gewiß nicht, die wir keinerlei Ähnlichkeit mit ihm haben.

Wer wird also die Christen tadeln, wenn sie keine Rechenschaft über ihren Glauben ablegen können, da sie sich zu einer Religion bekennen, über die sie keine Rechenschaft ablegen können? Indem sie sie vor die Welt hinstellen, erklären sie, daß sie eine Torheit sei: stultitia, und dann beklagen Sie¹ sich darüber, daß sie sie nicht beweisen! Wenn sie sie bewiesen, würden sie nicht Wort halten, gerade weil es ihnen an Beweisen fehlt, fehlt es ihnen nicht an Verstand — „Ja; aber so sehr das die entschuldigt, die sie so

¹ Pascal stellt sich einen Gesprächspartner vor.

darbieten und so sehr es sie des Vorwurfes enthebt, sie ohne Begründung vorzubringen so entschuldigt das nicht die, die sie annehmen“ — Prüfen wir diesen Punkt und sagen wir Gott ist, oder er ist nicht Aber welcher Seite werden wir uns zuneigen? Die Vernunft kann hier nichts entscheiden es ist ein unendliches Chaos da, das uns trennt Wir spielen am äußersten Ende dieses unendlichen Chaos ein Spiel, bei dem die Vorder- oder Rückseite [einer in die Luft geworfenen Münze] nach oben zu liegen kommt Was werden Sie wetten? Durch den Verstand können Sie sich weder für das eine noch für das andere entscheiden Mit dem Verstand können Sie keines von beiden ausschließen

Beschuldigen Sie also nicht die des Irrtums, die ihre Wahl getroffen haben Denn Sie verstehen nichts davon — „Nein, ich tadle sie, aber nicht weil sie diese Wahl, sondern weil sie überhaupt eine Wahl getroffen haben, denn wenn auch der, welcher die Vorderseite gewählt hat, und sein Gegner in gleicher Weise im Unrecht sind — sie sind eben beide im Unrecht Das Richtige ist, überhaupt nicht zu wetten“

Ja, aber man muß wetten, es steht nicht in unserem Belieben Sie sind nun einmal im Spiele Wofür werden Sie sich also entscheiden? Sehen wir zu Da man wählen muß, laßt uns sehen, was Sie am wenigsten angeht Sie haben zweierlei zu verlieren das Wahre und das Gute, und zweierlei einzusetzen Ihre Vernunft und Ihren Willen, Ihre Erkenntnis und Ihre Seligkeit, und Ihre Natur muß sich vor zweierlei hüten vor Irrtum und Unheil Ihrem Verstande wird es ebensowenig schaden, wenn Sie das eine, wie wenn Sie das andere wählen, da man unbedingt wählen muß Nun wäre ein Punkt erledigt Aber unsere Seligkeit? Wagen wir den Gewinn und den Verlust, und das Kreuz [die vordere Seite der Münze] soll bedeuten, daß Gott ist Schätzen wir diese beiden Möglichkeiten ab wenn Sie gewinnen, gewinnen Sie alles, wenn Sie verlieren, verlieren Sie nichts Wetten Sie also ohne zu zögern, daß er ist

„Das ist wunderbar Ja, man muß wetten, aber ich setze vielleicht zuviel ein“ — Laßt uns sehen Da die gleiche Chance für Gewinn und Verlust besteht, so konnten Sie dennoch wetten, auch wenn Sie nur zwei Leben für eins zu

gewinnen hatten, wenn es aber drei Leben zu gewinnen gabe, so mußte man spielen (denn Sie sind gezwungen zu spielen), und Sie waren unklug — da Sie ja genotigt sind zu spielen —, wenn Sie nicht in einem Spiel, wo die Chance für Verlust und Gewinn gleich ist, Ihr Leben einsetzten, um drei Leben zu gewinnen. Aber es geht um eine Ewigkeit des Lebens und der Seligkeit. Und wenn es unter dieser Voraussetzung eine Unendlichkeit von Möglichkeiten gabe, von denen nur eine für Sie ist, so hatten Sie noch Grund genug, ein Leben einzusetzen, um zwei zu gewinnen, und Sie wurden sehr verkehrt handeln — da Sie ja verpflichtet sind zu spielen —, wenn Sie sich weigerten, in einem Spiel, wo unter einer Unendlichkeit von Möglichkeiten eine für Sie ist, ein Leben gegen drei zu spielen, falls es die Unendlichkeit eines unendlich glücklichen Lebens zu gewinnen gabe. Aber es gibt hier die Unendlichkeit eines unendlich glücklichen Lebens zu gewinnen — bei e i n e r Gewinnmöglichkeit gegen eine endliche Zahl von Verlustmöglichkeiten —, und was Sie spielen, ist endgültig. Das hebt jede Ungleichheit auf überall, wo das Unendliche ist, und wo nicht unendliche Möglichkeiten des Verlustes gegen die des Gewinnes stehen, gibt es kein Abwägen mehr, man muß alles geben. Wenn man also gezwungen ist zu spielen, muß man lieber auf die Vernunft verzichten, um das Leben zu bewahren, als sie [festhalten und sie damit] aufs Spiel setzen, da es ja um einen unendlichen Gewinn geht, der ebenso leicht eintritt wie der Verlust [unseres] Nichts.

Denn es ist sinnlos zu sagen, es sei unsicher, ob man gewinnen wird, dagegen sicher, daß man dabei etwas wagt, und der unendliche Abstand zwischen der S i c h e r h e i t des Wagnisses und der U n s i c h e r h e i t des Gewinnes mache das endliche Gut, das man sicher aufs Spiel setzt, gleich dem unendlichen Gut, das unsicher ist. Das ist nicht so. Jeder Spieler wagt mit Sicherheit, um mit Unsicherheit zu gewinnen, und dennoch wagt er sicher das Endliche, um unsicher das Endliche zu gewinnen, ohne gegen die Vernunft zu sundigen. Es gibt keine Unendlichkeit des Abstandes zwischen dieser Sicherheit des Wagnisses und der Unsicherheit des Gewinnes, es wäre verkehrt, eine solche Unendlich-

keit anzunehmen In Wahrheit liegt eine solche Unendlichkeit zwischen der Sicherheit, zu gewinnen, und der Sicherheit, zu verlieren Aber die Unsicherheit, zu gewinnen, steht in einem sinnvollen Verhältnis zur Sicherheit des Wagnisses, entsprechend dem Verhältnis der Gewinn- und Verlustmöglichkeiten Und wenn es ebenso viele Möglichkeiten auf der einen wie auf der anderen Seite gibt, so ergibt sich daraus ein Spiel von Gleich zu Gleich, und alsdann ist die Sicherheit des Wagnisses der Unsicherheit des Gewinnes gleich so kann keine Rede davon sein, daß zwischen beiden ein unendlicher Abstand sei Und so hat unsere These unendliche [Wahrscheinlichkeits]kraft, wenn man in einem Spiel, in dem die Gewinn- und Verlustmöglichkeiten gleich sind und das Unendliche zu gewinnen ist, nur das Endliche zu wagen braucht Das ist überzeugend, und wenn die Menschen irgendeiner Wahrheit fähig sind, so ist das diese Wahrheit

„Ich gebe es zu, ich erkenne es an Aber gibt es denn kein Mittel, die Kehrseite des Spieles zu sehen?“

Doch, die Schrift und das übrige usw

„Ja, aber meine Hände sind gebunden und mein Mund ist stumm, man zwingt mich zu wetten, und ich bin nicht frei, man läßt mich nicht frei, und ich bin so geschaffen, daß ich nicht glauben kann Was soll ich also tun?“

Gut Aber suchen Sie wenigstens den Grund Ihrer Glaubensunfähigkeit zu erfassen, da die Vernunft Sie zum Glauben treibt und Sie ihn trotzdem nicht finden können Bemühen Sie sich also, nicht durch eine Vermehrung der Gottesbeweise sich zu überzeugen, sondern durch eine Verminderung Ihrer Leidenschaften Sie wollen zum Glauben kommen, und Sie kennen den Weg dahin nicht, Sie wollen vom Unglauben geheilt werden und fragen nach den Heilmitteln dafür Lernen Sie von denen, die gebunden waren wie Sie, und die jetzt ihre ganze Habe aufs Spiel setzen, das sind Leute, die einen Weg kennen, dem Sie gerne folgen mochten, die geheilt sind von einer Krankheit, von der Sie geheilt werden wollen Folgen Sie der Weise, in der jene begonnen haben, indem sie in allem so handelten, als ob sie glaubten, indem sie das Weihwasser nahmen, indem sie Messen lesen

ließen usw Gerade das wird Sie auf natürliche Weise zum Glauben bringen und Sie dumm machen²

„Aber gerade das fürchte ich“

Und warum? Was haben Sie zu verlieren?

Um Ihnen aber zu zeigen, daß das zum Glauben führt es wird Ihre Leidenschaften verringern, die Ihre großen Hindernisse sind

„Oh, diese Ausführung³ reißt mich hin, sie entzückt mich usw“

Wenn Ihnen diese Ausführung gefällt und Ihnen eindrucksvoll erscheint, dann sollen Sie wissen, daß sie von einem Manne stammt, der sich vorher und nachher auf die Knie geworfen hat, um jenes ewige und ungeteilte Wesen, dem er all das Seine unterwirft, zu bitten, sich auch das Ihre zu unterwerfen, um Ihres eigenen Heiles und seiner Herrlichkeit willen, und daß so die Kraft sich vereine mit dieser Niedrigkeit

Schluß dieser Abhandlung — Was kann Ihnen denn Schlimmes zustoßen, wenn Sie sich auf diese Seite schlagen? Sie werden treu, ehrbar, demutig, dankbar, wohlthätig, ein aufrichtiger und wahrhafter Freund sein In Wahrheit Sie werden sich nicht mehr in verpesteten Vergnügungen aufhalten, in der Ruhmsucht, in den Genüssen, aber werden Sie nicht andere dafür eintauschen? Ich sage Ihnen, Sie werden in diesem Leben dabei gewinnen, und Sie werden bei jedem Schritte, den Sie auf diesem Wege tun, Ihren Gewinn so sicher und Ihr Wagnis so nichtig sehen, bis Sie schließlich erkennen Sie haben um etwas Sicheres, Unendliches gewettet, für das Sie ein Nichts hingaben

Die einzige Wissenschaft, die sich gegen den Gemeinverstand und gegen die Natur der Menschen richtet, ist die einzige, die immer unter den Menschen vorhanden war⁴

² Der große Mathematiker fordert ein radikales Opfer des Intellekts Die ersten Herausgeber unterdrückten den Satz

³ Bezieht sich nicht auf das Vorhergegangene, sondern auf irgendwelche glänzende Stelle in Pascals Schriften

⁴ Hier beginnen die Fragmente 84 bis 94, die sich an die Dialogskizze „Die Werte“ (Fragment 83) in Strowski-Ruttenauers Ausgaben anschließen

Die Gewohnheit ist unsere Natur. Wer sich an den Glauben gewohnt, der glaubt ihn und ist nicht mehr imstande, die Hölle nicht zu fürchten. Und er glaubt nichts anderes. Wer sich daran gewohnt, zu glauben, daß der König fürchterlich ist, usw. Wer zweifelt also, daß unsere Seele, nachdem sie sich daran gewohnt hat, Zahl, Raum und Bewegung zu sehen, daran glaubt und an nichts als das?

Halten Sie es für unmöglich, daß Gott unendlich und ohne Teile ist? — Ja. — Dann will ich Ihnen etwas zeigen, das unendlich und unteilbar ist: einen Punkt, der sich überall (im Raum) mit einer unendlichen Geschwindigkeit bewegt, denn er ist ein und derselbe an allen Orten und ist völlig ungeteilt an allen Orten.

Möge diese Naturerscheinung, die Ihnen vorher unmöglich erschien, Sie darüber belehren, daß es noch andere Erscheinungen dieser Art geben kann, die Sie noch nicht kennen. Ziehen Sie aus Ihren Lehrjahren nicht die Folgerung, daß Ihnen nichts mehr zu erfahren übrigbleibe, sondern die, daß Ihnen unendlich viel zu erfahren übrigbleibt.

*

Es ist falsch, daß wir würdig waren, von den anderen geliebt zu werden. Es ist ungerecht, daß wir es wollen. Wenn wir von Natur vernünftig und unvoreingenommen waren, wenn wir uns und die anderen kannten, so würden wir unserem Willen diese Neigung nicht zugestehen. Wir werden aber mit ihr geboren, wir werden also ungerecht geboren, denn alles strebt zu sich selbst. Das ist gegen alle Ordnung: man muß zum Allgemeinen streben, und der Hang zu sich selbst ist der Anfang aller Unordnung. Im Krieg, in der Verwaltung, in der Wirtschaft, in dem sonderbaren Leibe des Menschen. Der Wille ist also entartet.

Wenn die Mitglieder der natürlichen und politischen Gemeinschaften das Wohl der Gesamtheit erstreben, so müssen die Gemeinschaften selbst eine andere, allgemeinere Gesamtheit erstreben, deren Mitglieder sie sind. Man muß also das Allgemeine erstreben. Wir werden also ungerecht und entartet geboren.

Keine Religion außer der unsrigen hat gelehrt, daß der Mensch in Sünde geboren wird, keine Philosophensekte hat es gesagt keine hat also wahr gesprochen

Keine Sekte oder Religion ist stets auf der Erde gewesen, außer der christlichen Religion

Das Herz hat seine Vernunft, die der Verstand nicht kennt⁵ Man weiß das aus tausend Beispielen

Ich sage, daß das Herz von Natur das allumfassende Wesen und auch sich selbst von Natur liebt, je nachdem es sich einem von beiden hingibt, und es verhartet sich nach seiner Wahl gegen das eine oder das andere Ihr habt das eine zurückgewiesen und das andere bewahrt Liebt ihr aus Vernunft euch selbst?

Es ist das Herz, das Gott fühlt, und nicht der Verstand Das ist der Glaube Gott dem Herzen fühlbar, nicht dem Verstand

Nur die christliche Religion macht den Menschen l i e b e n s - wert und glücklich zugleich In der Achtbarkeit kann man nicht liebenswert und glücklich zugleich sein

Man ist denen sehr verpflichtet, die einen auf Fehler aufmerksam machen, denn sie demütigen, sie lehren, daß man verachtet wurde, sie verhüten nicht, daß man es nicht auch in Zukunft sei, denn man hat genug andere Fehler, um verachtet zu werden Sie bereiten die Übung der Verbesserung vor und die Befreiung von einem Fehler

Die unendliche Bewegung, der Punkt, der alles erfüllt, der Augenblick der Ruhe Unendlich ohne Quantität. Unteilbar und unendlich.

Niemand ist so glücklich, so tugendhaft, so liebenswert wie ein wahrer Christ.

⁵ Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt — Strowski liest, sa raison, und Ruttenauer gelangt infolgedessen zu einer unge-
wohnt neuen, Übersetzung des berühmten Satzes.

BARUCH SPINOZA (1632—1677)

Am 24 November 1632 in Amsterdam geboren. Stammt aus angesehenen jüdischer Familie, die in Portugal — von der Inquisition gezwungen — zum Katholizismus übergetreten war („Nuevos Christianos“, „Marranen“), später nach Holland auswanderte und dort zur jüdischen Religion zurückkehrte. Erster Unterricht in der Rabbinenschule zu Amsterdam, dann kommt der etwa Fünfzehnjährige zu dem gelehrten Arzt und Humanisten Franz van den Ende, der ihn in die klassische Literatur einführt und an eine freigeistige naturwissenschaftliche Denkweise gewöhnt. Bruch mit der Synagoge, die (nach einem mißglückten Versuch, den Abtrünnigen zu erdolchen) am 27. Juli 1656 den „großen Bann“ ausspricht. Seitdem anspruchslos-zurückgezogenes Forscherleben in verschiedenen holländischen Städten. Großtes Ereignis die Freundschaft mit Jan de Witt und dessen fürchtbares Ende 1672. Spinoza starb am 21. Februar 1677 an einem Lungenleiden.

Seine Weltanschauung wurzelt weniger in seiner rabbinisch-scholastischen Jugendbildung, als in dem Renaissancepantheismus eines Leone Ebreo („Dialoghi d'Amore“ 1502) und Giordano Bruno, seine Systembildung steht (von Einflüssen der herrschenden spatscholastischen Schulphilosophie, die Jacob Freudenthal unwiderlegbar nachgewiesen hat, abgesehen) im Zeichen der Weiterführung Descartes', dessen Prinzipien er 1663 *more geometrico* (d. h. in Lehrsätzen und Beweisen nach der Art Euklids) in einem Lehrbuch darstellte. Wie Descartes ist Spinoza der Überzeugung, daß man sich durch reines Denken der Wahrheit bemächtigen kann und daß die mathematische Methode das vorzüglichste Hilfsmittel der Philosophie darstellt. Er verabsolutiert jedoch die das physische Geschehen bestimmende mechanistische Notwendigkeit unter radikaler Ausschaltung der Freiheit, so daß sich „Körperliches“ und „Geistiges“ (Descartes hatte gesagt: Ausdehnung und Denken) nur noch als „Attribute“ eines und des-

selben, in sich notwendigen Weltwesens (absolute, d. h. schlechthin unendliche Substanz = Gott) unterscheiden

Außer dem Descartes-Lehrbuch veröffentlichte Spinoza nur noch den „Theologisch-politisches Traktat“ 1670 eine für Denkfreiheit und rationale Bibelkritik eintretende Schrift, die ihn fast überall in den Ruf eines Gottesleugners und Staatsfeindes brachte Sein Hauptwerk, die „Ethik“ (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) erschien erst kurz nach seinem Tode 1677 Es bereitet dem Anfänger beträchtliche Schwierigkeiten, weil gerade die ersten Lehrsätze, auf denen alles weitere ruht, fast nur aus Verweisungen auf vorausgestellte Definitionen und Axiome zusammengesetzt sind und die Aufteilung in Propositionen, Demonstrationen, Korollarien und Scholien einer ganzheitlichen Erfassung der Gedankengänge überhaupt nicht günstig ist Für das Lesebuch war aus diesem Grunde die Bearbeitung Carl Gebhardts (Spinoza, Von den festen und ewigen Dingen 1925) jeder anderen Übersetzung vorzuziehen Sie gibt den vollen Wortlaut der „Ethik“ in fortlaufenden Sätzen, fugt alle Verweisungen an Ort und Stelle ein und ergänzt den auf solche Weise seines mathematischen Scheingewandes entkleideten, lesbar gewordenen Text außerdem noch durch erläuternde Stellen aus den übrigen Schriften und Briefen des Philosophen

Die beiden ersten Lesestücke (Von der Substanz und ihren Affektionen, Von der Existenz Gottes) reproduzieren die ersten 14 Lehrsätze des I Teils der Ethik unter Beigabe von zwei Briefstellen, das dritte Stück (Vom freien Menschen) bringt den Schluß des IV Teils, der die von Goethe besonders bewunderte Lehre von der Macht der Affekte enthält Wer die Originalform zu vergleichen wünscht, wird den revidierten Text der von Carl Gebhardt im Auftrage der Heidelberger Akademie herausgegebenen Spinoza-Ausgabe (1925) zu Rate ziehen Dazu die älteren Übersetzungsversuche von Berthold Auerbach, J. Stern (Reclam), Otto Baensch (Philosoph Bibliothek), Rudolf Borch (1924) Zur ersten Einführung der Spinoza-Abschnitt in Richard Falckenbergs Geschichte der neueren Philosophie, Ausführliche Monographien von Kuno Fischer (6 Aufl mit Anhang von Carl Gebhardt 1946), Jacob Freudenthal (2 Aufl von Carl Gebhardt 1927) und Dunin-Borkowski (1910 ff Vier Bände)

7 VON DER SUBSTANZ UND IHREN AFFEKTIONEN

(Ethik I, 1—10)

Die Substanz ist von Natur eher als ihre Affektionen¹

Unter S u b s t a n z [substantia] verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges braucht, von dem es gebildet werden mußte. Unter der W e i s e [modus] verstehe ich die Affektionen der Substanz oder das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird.

Jede Substanz muß in sich sein und durch sich begriffen werden, der Begriff der einen schließt nicht den Begriff der anderen in sich. Daher haben zwei Substanzen, die verschiedene A t t r i b u t e haben, nichts miteinander gemein². Was aber nichts miteinander gemein hat, kann auch nicht eines aus dem anderen verstanden werden, der Begriff des einen schließt nicht den des anderen in sich. Die Erkenntnis der Wirkung aber hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt diese in sich. Darum kann, was nichts miteinander gemein hat, nicht eines des anderen Ursach sein.

Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem anderen, das heißt, außerhalb des Verstandes gibt es nur Substanzen und ihre Affektionen. Nichts gibt es darum außerhalb des Verstandes, durch das mehrere Dinge sich voneinander unterscheiden könnten als die Substanzen oder, was dasselbe ist, ihre Attribute und die Affektionen der Attribute. Unter Attribut verstehe ich, was der Verstand von der Substanz begreift als ihre Wesenheit begründend.

Verstehe ich unter Substanz, was in sich ist und durch sich begriffen wird, so verstehe ich unter Attribut dasselbe, außer daß es Attribut heißt im Hinblick auf den Verstand, der der Substanz eine solche gewisse Natur zuerkennt. Diese Be-

¹ Wortlich: Erregungen — Spinoza meint die Daseinsweisen (modi, Modifikationen) der Substanz.

² Spinoza will zeigen, daß es eine Vielheit von Substanzen gar nicht geben kann. Viele Substanzen würden sich gegenseitig begrenzen. Aus der Unbegrenztheit der Substanz folgt ohne weiteres ihre Einzigkeit.

griffsbestimmung erklärt hinreichend klar, was ich unter Substanz oder Attribut verstehen will Will man aber an einem Beispiel³ erklärt haben, wie man ein und dasselbe Ding mit zwei Namen bezeichnen kann, so will ich deren zwei geben unter Israel versteht man den dritten Patriarchen, und dasselbe verstehe ich unter Jakob, welcher Name ihm deshalb beigelegt wurde, weil er die Ferse des Bruders ergriffen hatte, unter Ebene verstehe ich das, was alle Lichtstrahlen ohne jede Veränderung zurückwirft, und dasselbe verstehe ich unter weiß, nur daß es weiß heißt im Hinblick auf den Menschen, der auf die Ebene hinschaut Zwei oder mehr unterschiedene Dinge unterscheiden sich also voneinander entweder durch die Verschiedenheit der Attribute der Substanzen, oder durch die Verschiedenheit ihrer Affektionen

Gabe es mehrere unterschiedene Substanzen, so mußten sie sich voneinander unterscheiden entweder durch die Verschiedenheit der Attribute oder durch die Verschiedenheit der Affektionen Im ersten Falle wird man also zugeben, daß es nur eine Substanz von demselben Attribut gibt. In letzterem Falle aber konnte man überhaupt keinen Unterschied begreifen, da ja die Substanz von Natur eher ist als ihre Affektionen, sobald man von den Affektionen absieht und die Substanz in sich betrachtet das heißt, sobald man sie in der Wahrheit betrachtet, indem die wahre Idee mit ihrem Ideat⁴ übereinstimmen muß Darum kann es in der Natur der Dinge nicht zwei oder mehr Substanzen von der-

³ Der Begriff „Attribut“ macht Schwierigkeit, weil darunter gleichfalls die Substanz zu verstehen ist, aber „im Hinblick auf den Verstand“, der die Substanz nicht absolut vollständig erfaßt, sondern ihr ganzes Wesen gewissermaßen immer nur von einer Seite her perzipiert Die absolut unendliche Substanz hat unendlich viele Attribute, dem Verstand präsentiert sie sich nur als „Denken“ („Geist“ = das ganze Wesen) und „Ausdehnung“ („Körperlichkeit“ = das ganze Wesen) — Die beiden Beispiele sind dem 9 Brief entnommen und vielleicht — wie alle Beispiele in der Philosophie, wenn es um Prinzipielles geht — nicht unbedenklich Jedenfalls zeigen sie nur, wieso Einunddasselbe zwei Namen haben kann

⁴ Ideatum = Vorgestelltes, Gedachtes Die Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen

selben Natur oder von demselben Attribut geben, sondern nur eine einzige

Da es aber in der Natur der Dinge nicht zwei Substanzen von demselben Attribut geben kann nicht zwei Substanzen, die etwas miteinander gemein haben, so kann auch nicht eine die Ursach der anderen sein, kann nicht eine Substanz von der anderen hervorgebracht werden, denn was nichts miteinander gemein hat, kann sich nicht verursachen

Demzufolge kann die Substanz von einem anderen nicht hervorgebracht werden, denn in der Natur der Dinge gibt es nichts außer Substanzen und ihren Affektionen Da sie aber nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden kann, so kann die Substanz schlechthin von einem anderen nicht hervorgebracht werden Sonst ware sie auch, da ja ihre Erkenntnis von der Erkenntnis ihrer Ursach abhangen mußte, eben nicht Substanz

Demgemäß ist die Substanz, da sie von einem anderen nicht hervorgebracht werden kann, Ursach ihrer selbst⁵. Darunter verstehe ich das, dessen Wesenheit die Existenz einschließt, oder das, dessen Natur nicht anders denn als existierend begriffen werden kann Die Wesenheit der Substanz schließt also notwendig die Existenz in sich zur Natur der Substanz gehört das Existieren Was aber als nicht existierend begriffen werden kann, dessen Wesenheit schließt die Existenz nicht in sich

Da nur eine einzige Substanz von einem Attribut existiert, und da zu ihrer Natur das Existieren gehört, wird es in ihrer Natur liegen, entweder endlich oder unendlich zu existieren Das erstere ist nicht möglich Das Ding heißt in seiner Gattung endlich, das von einem anderen Dinge gleicher Natur beschränkt werden kann So heißt beispielsweise ein Körper endlich, weil wir immer einen anderen größeren Körper begreifen können, und so wird das Denken durch ein anderes Denken beschränkt wohingegen ein Körper nicht durch Denken, noch ein Denken durch einen Körper beschränkt wird Die Substanz mußte also von einer anderen Substanz gleicher Natur beschränkt werden, die

⁵ Die Substanz ist *causa sui* Ihre Essenz schließt die Existenz in sich

ebenfalls notwendig existieren mußte. So aber gäbe es, was widersinnig ist, zwei Substanzen von demselben Attribut. Darum ist notwendig jede Substanz unendlich.

Da Endlichsein in Wahrheit eine teilweise Verneinung bedeutet, Unendlichsein aber schlechthin die Bejahung der Existenz einer Natur, so muß jede Substanz, weil zu ihrer Natur das Existieren gehört, unendlich sein.

Der Beweis dafür, daß die Existenz zur Natur der Substanz gehört, wird zweifellos allen, die ein verworrenes⁶ Urteil über die Dinge haben und nicht gewohnt sind, sie aus ihren ersten Ursachen zu erkennen, schwer eingehen, denn sie unterscheiden eben nicht zwischen den Modifikationen der Substanzen und den Substanzen selbst, wissen auch nicht, wie die Dinge hervorgebracht werden. Daher kommt es, daß sie den Anfang, den sie bei den Naturdingen sehen, den Substanzen andichten, wem die wahren Ursachen der Dinge unkund sind, verwirrt alles, und laßt, ohne daß sich in seinem Geiste ein Widerspruch dagegen regte, Bäume reden wie Menschen, und stellt sich die Bildung von Menschen aus Steinen wie aus Samen und die Umwandlung jeder beliebigen Form in beliebige andere Formen vor. So schreibt auch, wer die göttliche Natur mit der menschlichen verwirrt, Gott leicht menschliche Affekte zu, zumal solange ihm unkund ist, wie die Affekte im Geiste hervorgebracht werden. Wollten aber die Menschen auf die Natur der Substanz achten, dann mochten sie nicht daran zweifeln, daß zu dieser Natur das Existieren gehört, ja, dann wäre es für alle ein Axiom und würde zu den Gemeinbegriffen zählen. Denn dann verstünden sie unter Substanz das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt, dessen Erkenntnis nicht der Erkenntnis eines anderen Dings bedarf. Unter Modifikationen aber verstünden sie, was in einem anderen ist, und dessen Begriff vom Begriff des Dinges, in dem es ist, gebildet wird. Darum können wir wohl wahre Ideen von nicht existierenden Modifikationen haben, denn mögen diese auch nicht tatsächlich außerhalb des Verstandes existieren, so wird

⁶ Die verworrene (konfuse) Erkenntnis ist inadäquat (Idee und Ideat stimmen nicht überein), weil — mit Descartes zu reden — die Deutlichkeit der Unterscheidung (Distinction) fehlt.

doch ihre Wesenheit derart in einem anderen erfaßt, daß sie durch dieses andere begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanzen aber außerhalb des Verstandes liegt nur in ihnen selbst, weil sie durch sich begriffen werden. Wollte also jemand sagen, er habe eine klare und unterschiedene⁷, das heißt wahre Idee von der Substanz und zweifle gleichwohl daran, ob eine solche Substanz existiere, so wäre das wahrhaftig gerade so, als ob er sagte, er habe eine wahre Idee und sei gleichwohl zweifelhaft, ob sie nicht falsch sei — wer genügend aufmerkt, dem wird es klar werden —, oder wenn jemand behauptet, die Substanz werde geschaffen, behauptet er zugleich, eine falsche Idee sei wahr geworden, das Unsinnigste, was man sich denken kann. So muß man notwendig zugeben, daß die Existenz der Substanz ebenso wie ihre Wesenheit eine ewige Wahrheit ist.

Daß es nur eine einzige Substanz von derselben Natur gibt, läßt sich von hier aus noch auf andere Weise erschließen, und ich habe es der Mühe für wert gehalten, es hier zu zeigen.

Die wahre Begriffsbestimmung [Definition] eines jeden Dings schließt nichts in sich und drückt nichts aus als die Natur des im Begriff bestimmten Dings. Demzufolge schließt keine Begriffsbestimmung eine gewisse Anzahl von Individuen⁸ in sich, noch bringt sie eine solche zum Ausdruck, denn sie bringt nichts anderes zum Ausdruck als die Natur des im Begriff bestimmten Dinges. So drückt etwa die Begriffsbestimmung des Dreiecks nichts anderes aus als die einfache Natur des Dreiecks, aber nicht eine bestimmte Anzahl von Dreiecken. Für jedes existierende Ding muß es eine gewisse Ursach geben, derentwegen es existiert. Diese Ursach, derentwegen ein Ding existiert, muß entweder in der Natur

⁷ Gebhardt übersetzt „distinct“ mit Recht so! Gewöhnlich sagt man „deutlich“, aber der wahre Sinn des cartesianischen „clare et distincte“ bleibt dann versteckt.

⁸ Individuum bedeutet bei Spinoza nie etwas anderes als das numerische Einzelding oder den zählbaren Einzelfall. Für die Einzigkeit des Individuums (das Historisch-Individuelle) fehlt ihm jeder Begriff. Er kennt nur die naturwissenschaftlich-generalisierende Begriffsbildung, im Unterschied zu Leibniz, der aus diesem Grunde zu einem völlig anderen Substanzbegriff gelangte.

und Begriffsbestimmung des existierenden Dinges selbst enthalten sein, weil nämlich zu seiner Natur das Existieren gehört, oder sie muß außerhalb dieser Natur und Begriffsbestimmung gegeben sein

Aus diesen Sätzen ergibt sich, daß, wenn in der Natur irgendeine gewisse Anzahl von Individuen existiert, es notwendig auch eine Ursach geben muß, warum gerade diese Individuen und warum nicht mehr und nicht weniger existieren. Wenn etwa in der Natur der Dinge zwanzig Menschen existieren, von denen ich zur größeren Deutlichkeit annehme, sie existierten zugleich und es hatten andere vorher in der Natur nicht existiert, dann wird es nicht genügen, um den Grund für die Existenz der zwanzig Menschen anzugeben, die Ursach der menschlichen Natur im allgemeinen aufzuzeigen, sondern es wird darüber hinaus nötig sein, die Ursach aufzuzeigen, warum nicht mehr und nicht weniger als zwanzig existieren, denn es muß für ein jedes notwendig eine Ursach geben, warum es existiert. Diese Ursach aber kann nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten sein, denn die wahre Begriffsbestimmung des Menschen schließt die Zahl zwanzig nicht in sich, so muß die Ursach, warum diese zwanzig Menschen existieren, und folglich, warum jeder einzelne von ihnen existiert, notwendig außerhalb eines jeden gegeben sein, und das führt schlechthin zu dem Schlusse, daß alles, von dessen Natur mehrere Individuen existieren können, notwendig zur Existenz eine äußere Ursach haben muß.

Da nun zur Natur der Substanz das Existieren gehört, muß die Begriffsbestimmung der Substanz notwendige Existenz in sich schließen, und folglich muß aus der bloßen Begriffsbestimmung der Substanz ihre Existenz erschlossen werden. Aus ihrer Begriffsbestimmung aber kann nicht die Existenz von mehreren Substanzen folgen, so folgt also daraus notwendig, daß bloß eine Substanz von derselben Natur existiert

Je mehr Wirklichkeit oder Sein ein jedes Ding hat, um so mehr Attribute stehen ihm zu, denn ich verstehe ja unter Attribut das, was der Verstand von der Substanz begreift als ihre Wesenheit begründend. Jedes Attribut der Substanz

aber, als welches vom Verstand begriffen wird als das, was die Wesenheit der in sich bestehenden, durch sich begriffenen Substanz begründet, muß durch sich begriffen werden. Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden.

Hieraus erhellt, auch wenn zwei Attribute in Wirklichkeit voneinander unterschieden begriffen werden, das heißt eines ohne Zuhilfenahme des anderen begriffen, daß wir trotzdem nicht schließen können, daß sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen, denn das liegt gerade in der Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich begriffen wird, alle Attribute, die sie hat, sind ja immer zugleich in ihr gewesen, und das eine konnte nicht vom anderen hervorgebracht werden, vielmehr bringt ein jedes die Wirklichkeit oder das Sein der Substanz zum Ausdruck. Weit entfernt also, daß es widersinnig wäre, einer Substanz mehrere Attribute zuzuschreiben, gibt es vielmehr in der Natur nichts so Klares, als daß jedes Wesen unter irgendeinem Attribut begriffen werden muß, und je mehr Wirklichkeit oder Sein es hat, desto mehr Attribute hat es auch, die Notwendigkeit oder Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, und folglich ist nichts klarer, als daß das schlechthin unendliche Wesen notwendig in seinem Begriff zu bestimmen ist als ein Wesen, das aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine gewisse⁹ ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.

Wollte aber nun jemand fragen, an welchem Zeichen wir die Verschiedenheit der Substanzen auseinanderkennen konnten, der möge das Folgende lesen, das zeigt, daß in der Natur der Dinge nur eine einzige Substanz existiert, und daß sie schlechthin unendlich ist, weshalb man dieses Zeichen vergeblich suchen wurde.

8. VON DER EXISTENZ GOTTES

(Ethik I, 11—14)

Unter Gott verstehe ich das schlechthin unendliche Wesen, das heißt die Substanz, die aus unendlichen Attributen be-

⁹ Die einzige Substanz (Gott) ist absolut unendlich, die Attribute sind „in gewisser Art“ (in suo genere) ewig und unendlich.

steht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt¹

Ich sage schlechthin unendlich, nicht aber in seiner Gattung unendlich, denn was nur in seiner Gattung unendlich ist, von dem können wir unendliche Attribute verneinen, unendliche Attribute begreifen, die zu seiner Natur nicht gehören. Was aber schlechthin unendlich ist, zu dessen Wesenheit gehört, was immer Wesenheit ausdrückt und keine Verneinung in sich schließt.

Gott oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig. Wollte man annehmen, Gott existiere nicht, dann würde ja seine Wesenheit die Existenz nicht in sich schließen, denn was als nicht existierend begriffen werden kann, dessen Wesenheit schließt die Existenz nicht in sich. Das aber wäre unsinnig, weil das Existieren zur Natur der Substanz gehört.

Es muß ja auch von jedem Ding Ursach oder Grund aufgewiesen werden, sowohl warum es existiert, als auch warum es nicht existiert². Wenn etwa ein Dreieck existiert, dann muß es Grund oder Ursach geben, warum es existiert, wenn es aber nicht existiert, muß es ebenfalls Grund oder Ursach geben, die es hindert zu existieren oder die seine Existenz aufhebt. Dieser Grund oder diese Ursach aber muß entweder in der Natur des Dinges enthalten sein oder außerhalb seiner. Den Grund etwa, warum ein viereckiger Kreis nicht existiert, zeigt seine Natur selbst an, weil sie nämlich einen Widerspruch in sich schließt. Warum dagegen eine Substanz existiert, folgt gleichfalls bloß aus ihrer Natur, weil sie ja die Existenz in sich schließt. Der Grund jedoch, warum ein Kreis oder ein Dreieck existiert oder nicht existiert, folgt nicht aus deren Natur, sondern aus der Ordnung der allgemeinen körperlichen Natur. Daraus muß nämlich folgen, entweder daß das Dreieck notwendig existiere, oder daß es unmöglich sei, daß es eben existiere. Das ist an sich offenbar.

¹ Vgl. das vorhergehende Lesestück, ohne dessen Kenntnis das gegenwärtige nicht verstanden werden kann.

² Der Satz vom zureichenden Grund (*principium rationis sufficientis*)

Demzufolge existiert das notwendig, für das kein Grund und keine Ursach besteht, die seine Existenz hindert Wenn es also keinen Grund und keine Ursach geben kann, die es hindert, daß Gott existiert, oder die seine Existenz aufhebt, so muß in alle Wege geschlossen werden, daß er notwendig existiert Wenn es aber einen derartigen Grund oder eine derartige Ursach gabe, so mußte es diese entweder in Gottes Natur selbst oder außerhalb ihrer geben, das heißt in einer anderen Substanz von einer anderen Natur, denn wenn sie von der gleichen Natur wäre wurde ja damit zugegeben, daß es Gott gabe Hingegen konnte eine Substanz, die von anderer Natur wäre als die gottliche, nichts mit Gott gemein haben, weil zwei Substanzen mit verschiedenen Attributen nichts miteinander gemein haben, sie konnte somit seine Existenz weder setzen noch aufheben Da es also einen Grund oder eine Ursach, die die gottliche Existenz aufhobe, außerhalb der gottlichen Natur nicht geben kann, wird es notwendig einen solchen Grund oder eine solche Ursach, falls er nicht existiert, in seiner Natur selbst geben müssen, indem diese Natur einen Widerspruch in sich schlosse Das aber von dem schlechthin unendlichen und höchst vollendeten Wesen zu behaupten, wäre widersinnig Also gibt es weder in Gott noch außerhalb seiner irgendeine Ursach oder einen Grund, der seine Existenz aufhobe, und daher existiert Gott notwendig.

Nicht-existieren-können ist Unvermögen, Existieren-können dagegen Vermögen, wie an sich bekannt ist Wenn daher, was jetzt notwendig existiert, bloß endliche Wesen wären dann wären ja endliche Wesen vermögender als das schlechthin unendliche Wesen, und das wäre, wie an sich bekannt ist, widersinnig Also existiert entweder überhaupt nichts, oder das schlechthin unendliche Wesen existiert auch notwendig Nun aber existieren wir entweder in uns oder in einem anderen, das notwendig existiert, denn alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem anderen, zur Natur der Substanz aber gehört das Existieren Darum existiert das schlechthin unendliche Wesen, das heißt Gott, notwendig Damit habe ich die Existenz Gottes a posteriori zeigen wollen, um den Beweis leichter begreiflich zu machen, nicht

aber deshalb, weil aus der gleichen Grundlage die Existenz Gottes a priori nicht folgt³ Denn da Existieren-können Vermögen bedeutet, wird folglich ein Ding um so mehr Kräfte zum Existieren haben, je mehr Wirklichkeit seiner Natur zusteht So wird das schlechthin unendliche Wesen oder Gott an sich ein schlechthin unendliches Vermögen zu existieren haben, und demzufolge schlechthin existieren

Viele werden vielleicht trotzdem nicht leicht die Augenscheinlichkeit dieses Beweises einsehen können, weil sie gewohnt sind, bloß die Dinge zu betrachten, die von äußeren Ursachen herkommen, und bei diesen sehen sie, daß alles, was rasch geschieht, das heißt, was leicht existiert, auch leicht vergeht, wohingegen sie die Dinge für schwierig im Geschehen halten, das heißt für nicht so leicht in der Existenz, zu denen nach ihrem Begriffe mehr gehört Zur Befreiung von diesem Vorurteil habe ich hier aber nicht nötig aufzuzeigen, in welchem Sinne der Ausspruch, *was rasch geschieht, auch rasch vergeht*, wahr ist, noch auch, ob im Hinblick auf die ganze Natur alles gleich leicht ist, oder nicht Es genügt, bloß darauf hinzuweisen, daß ich hier nicht von Dingen rede, die aus äußeren Ursachen geschehen, sondern bloß von Substanzen, die ja von keiner anderen Substanz, also von keiner äußeren Ursach hervor gebracht werden können Denn die Dinge, die aus äußeren Ursachen geschehen, mögen sie aus vielen Teilen bestehen oder aus wenigen, schulden all ihre Vollendung oder Wirklichkeit nur einer äußeren Ursach Tugend, ihre Existenz entsteht somit nur aus der Vollendung einer äußeren Ursach, nicht aber aus ihrer eigenen Ursach Vollendung⁴ Was dagegen die Substanz von Vollendung hat, schuldet sie keiner

³ Die Begriffe a priori und a posteriori werden von Spinoza im spatscholastischen Sinne (so wie z B von Suarez) gebraucht a priori = ex causis [aus den Ursachen, Gründen], a posteriori = ex effectibus [aus den Resultaten, Folgen, Wirkungen]

⁴ Otto Baensch übersetzt „Dinge, die aus äußeren Ursachen entstehen, mögen sie nun viele Teile haben oder wenige, verdanken alles, was sie an Vollkommenheit oder Realität besitzen, der *K r a f t* [virtus] ihrer äußeren Ursache, ihre Existenz entstammt somit allein der Vollkommenheit der äußeren Ursache und nicht ihrer eigenen“

außen Ursach, darum muß auch ihre Existenz allein aus ihrer Natur folgen, sie ist eben nichts anderes als ihre Wesenheit Vollendung hebt daher die Existenz eines Dinges nicht auf, sondern setzt sie gerade, Unvollendung dagegen hebt sie auf, und so können wir der Existenz keines Dinges gewisser sein als der Existenz des schlechthin unendlichen oder vollendeten Wesens, das heißt Gottes Denn da ja seine Wesenheit jede Unvollendung ausschließt und schlechthin Vollendung in sich schließt, behebt es damit zugleich jeden Grund zum Zweifel an seiner Existenz und gibt höchste Gewißheit darüber Das wird, wie ich glaube, jedem einleuchten, der einigermaßen aufmerkt

Kein Attribut der Substanz kann wahrhaft begriffen werden, aus dem eine Teilbarkeit der Substanz folgte, denn die Teile, in die die Substanz, so begriffen, geteilt wurde, werden entweder die Natur der Substanz behalten oder nicht Im ersteren Falle mußte, weil jede Substanz unendlich ist, auch jeder Teil von ihr unendlich sein, und weil eine Substanz nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden kann, wurde auch jeder Teil Ursach seiner selbst sein und mußte, weil es nicht mehrere Substanzen von demselben Attribut geben kann, aus einem verschiedenen Attribut bestehn So ließen sich aus einer Substanz mehrere bilden, was widersinnig ist, weil eben nicht eine Substanz von der anderen hervorgebracht werden kann Dazu hatten die Teile als Substanzen verschiedenen Attributes nichts mit ihrem Ganzen gemein, und das Ganze konnte getrennt von seinen Teilen sein und begriffen werden, weil jedes Attribut als das, was der Verstand von der Substanz begreift als ihre Wesenheit begründend, durch sich begriffen werden muß, was ohne jede Frage ebenfalls widersinnig ist Nimmt man aber den zweiten Fall die Teile behielten die Natur der Substanz nicht, dann wurde die ganze Substanz, in gleiche Teile geteilt, die Natur der Substanz verlieren und zu sein aufhören, was, da zur Natur der Substanz das Existieren gehört, widersinnig ist

Ware überhaupt die Substanz teilbar und behielten ihre Teile die Natur der schlechthin unendlichen Substanz, dann gabe es mehrere Substanzen von der gleichen Natur Be-

hielten sie die Natur der Substanz nicht, dann wurde die schlechthin unendliche Substanz zu sein aufhören. Das eine wie das andere ist gleich widersinnig: die schlechthin unendliche Substanz ist also unteilbar.

Demzufolge ist keine Substanz, auch keine körperliche Substanz, als solche teilbar. Die Natur der Substanz kann eben nur als unendlich begriffen werden, und unter einem Teil der Substanz ließe sich nur eine endliche Substanz verstehen, und das wäre ein offenkundiger Widerspruch.

Außer Gott kann es keine Substanz geben, außer ihm keine Substanz begriffen werden. Gott ist das schlechthin unendliche Wesen, von dem kein Attribut, das die Wesenheit der Substanz ausdrückt, verneint werden kann. Gott existiert notwendig. Gabe es eine Substanz außer Gott, dann müßte sie durch irgendein Attribut Gottes erklärt werden. Dann aber existierten zwei Substanzen vom gleichen Attribut, was widersinnig ist. So kann es keine Substanz außer Gott geben und folglich auch keine begriffen werden, denn konnte sie begriffen werden, dann müßte sie sich notwendig als existierend begreifen lassen, was widersinnig ist.

Demzufolge ist es vollkommen klar, daß Gott einzig ist, das heißt, daß es in der Natur der Dinge nur eine und zwar schlechthin unendliche Substanz gibt, und daß das ausgedehnte Ding und das denkende Ding⁵ entweder Gottes Attribute oder Affektionen der Attribute Gottes sind.

Nur sehr uneigentlich kann Gott einer oder einzig heißen. Ein Ding heißt lediglich im Hinblick auf seine Existenz, nicht aber im Hinblick auf seine Wesenheit eines oder einzig, denn wir begreifen die Dinge unter der Zahl nur, nachdem wir sie unter eine gemeinsame Gattung gebracht haben. Wer beispielsweise einen Groschen und einen Taler in der Hand hat, wird sie nicht unter dem Begriff der Zweizahl denken, es sei denn, er kann den Groschen und den Taler mit einem und demselben Namen als Geldstücke oder Münzen benennen, denn dann kann er sagen, er habe zwei Geldstücke oder zwei Münzen, weil er ja nicht nur den Groschen,

⁵ Res extensa und res cogitans, die beiden (geschaffenen) „Substanzen“ des Descartes

sondern auch den Taler mit dem Namen Münze bezeichnet. Daraus ergibt sich also klar, daß man kein Ding eines oder einzig nennen kann, außer nachdem man ein anderes Ding begriffen hat, das wie gesagt mit ihm übereinstimmt. Da nun aber Gottes Existenz eben Gottes Wesenheit ist, und wir von seiner Wesenheit keine allgemeine Idee bilden können, so hat gewißlich, wer Gott einen oder einzig nennt, von Gott keine wahre Idee oder redet uneigentlich von ihm⁶.

9 VOM FREIEN MENSCHEN

(Ethik IV, 67—73)

Der freie Mensch¹ denkt an nichts weniger als an den Tod und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern ein Nachsinnen über das Leben. Der freie Mensch, das heißt derjenige, der allein nach dem Gebot der Vernunft lebt, wird nicht von der Todesfurcht geleitet, denn wer von Furcht geleitet wird, wird nicht von der Vernunft geleitet, vielmehr begehrt er unmittelbar das Gute, das heißt, er begehrt zu handeln², zu leben, sein Sein zu erhalten auf der Grundlage des Suchens nach dem eigenen Nutzen, und somit denkt er an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit ist ein Nachsinnen über das Leben.

⁶ Aus diesem letzten Abschnitt, der sich nicht in der Ethik findet, sondern dem 50. Briefe Spinozas entnommen ist, folgt wohl auch, daß man ihn nur sehr uneigentlich einen „Monisten“ nennen kann. Jedenfalls dürfte sein Pantheismus nicht Monotheismus heißen.

¹ In Wahrheit gibt es nur ein freies Wesen: die erste, einzige, innere, freie Ursache aller Dinge, d. i. Gott. Die menschliche Freiheit beruht lediglich auf der Macht der Erkenntnis über die Affekte und Leidenschaften. Die klare Erkenntnis begreift die Dinge in ihrem wahren Zusammenhang und in ihrer notwendigen Ordnung, d. h. als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist. Wer die Dinge so betrachtet, betrachtet sie „sub specie aeternitatis“, d. h. gewissermaßen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit. Die Einschränkung, welche in dem „gewissermaßen“ liegt, darf nicht übersehen werden, sie ist in der lateinischen Wendung mit enthalten: Die unbedingte Ewigkeit kommt nur Gott zu.

² Die klare Erkenntnis ist Tätigkeit ohne alles Leiden. Ich leide, solange ich den Dingen unterworfen bin, ich handle, indem ich mich von denselben befreie. Spinoza spricht also hier von einem Handeln, welches in Wahrheit in reiner Betrachtung (Denken) besteht.

Wenn die Menschen frei geboren wurden, wurden sie keinen Begriff von gut und schlecht bilden, solange sie frei waren. Frei habe ich ja den genannt, der allein von der Vernunft geleitet wird. Wer daher frei geboren wird und frei bleibt, hat nur gleichkommende [adequate] Ideen und kann daher keinen Begriff des Schlechten haben, denn wenn der menschliche Geist nur gleichkommende Ideen hatte, wurde er eben den Begriff des Schlechten nicht bilden. Folglich hat er auch (denn gut und schlecht sind [Correlata oder] verbundene Begriffe) nicht den Begriff des Guten.³

Daß aber die Voraussetzung dafür falsch ist und nur zu begreifen, sofern man allein auf die menschliche Natur oder vielmehr auf Gott achtet, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er lediglich Ursach ist für die Existenz des Menschen, das ergibt sich daraus, daß der Mensch eben notwendig ein Teil der Natur ist und nicht nur solche Veränderungen erleiden kann, deren gleichkommende Ursach er ist. Dies und anderes, was wir schon bewiesen haben, scheint Moses in jener Geschichte vom ersten Menschen zu bedeuten. Darin wird nämlich kein anderes Vermögen Gottes begriffen als jenes, mit dem er den Menschen schuf, das heißt das Vermögen, mit dem er allein für den Nutzen des Menschen gesorgt hat, und insofern berichtet die Erzählung, daß Gott dem freien Menschen verboten habe, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, und daß der Mensch, sobald er davon aß, sogleich mehr den Tod fürchtete, als zu leben begehren wurde, ferner daß der Mensch, nachdem er die Gattin gefunden, die mit seiner Natur völlig übereinstimmte, erkannt hatte, daß es in der Natur nichts geben könne, das für ihn nützlicher sein konnte als sie, daß er aber, nachdem er die Tiere als seinesgleichen erachtet, sogleich angefangen hatte, ihre Affekte nachzuahmen, entsprechend der uns eigenen Nachahmung der Affekte, und daß er angefangen hatte, seine Freiheit zu

³ Alle Affekte, die unsere Erkenntnis befördern, sind gut, alle Affekte, welche unsere Erkenntnis hindern, sind schlecht. Die guten dienen der Freiheit, die schlechten der Knechtschaft. Wäre der Mensch frei, so hätte er nicht nötig, nach der befreienden Erkenntnis zu streben, es gäbe dann für ihn nichts Forderndes und nichts Hemmendes, weder Gutes noch Schlechtes.

verlieren, die die Patriarchen später zurückgewannen, geleitet vom Geiste Christi, das heißt von Gottes Idee, von der allein es abhängt, daß der Mensch frei ist und das Gute, das er für sich begehrt, auch für die übrigen Menschen begehrt, wie wir es schon oben bewiesen haben⁴.

Des freien Menschen Tugend erweist sich gleicherweise groß im Ausweichen vor Gefahren, wie in ihrer Überwindung. Ein Affekt kann nur gehemmt und aufgehoben werden durch einen ihm entgegengesetzten Affekt, der stärker ist als der zu hemmende. Der blinde Wagemut und die blinde Furcht sind Affekte, die als gleich groß begriffen werden können, denn die Kraft einer Leidenschaft richtet sich nach dem Verhältnis des Vermögens der äußeren Ursache verglichen mit dem unsrigen, die Kraft aber, mit der der Mensch im Existieren verharret, ist beschränkt und wird von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen. Also wird gleichgroße Tugend des Gemüts oder Charakterstärke als der Inbegriff von Willenskraft und Großsinnigkeit [generositas] erfordert, um den Wagemut zu hemmen wie um die Furcht zu hemmen. Da Wagemut die Begierde ist, mit der jemand etwas unter Gefahren tut, die andere fürchten, Verzagtheit aber die Hemmung der Begierde durch Furcht vor Gefahren, die andere auf sich zu nehmen wagen, so weicht also der freie Mensch mit derselben Tugend des Gemüts vor Gefahren aus, mit der er sie zu überwinden versucht.

Dem freien Menschen wird daher als gleichgroße Willenskraft Flucht zur Zeit wie Kampf angerechnet. Der freie Mensch erwählt mit derselben Willenskraft oder Geistesgegenwart Flucht wie Kampf.

Unter Willenskraft verstehe ich die Begierde, mit der einer

⁴ Der letzte Satz ist für Spinozas Auffassung vom Christentum charakteristisch. Er war in keiner Weise ein Christ, sondern bekämpfte die asketische Tendenz der Christen, ihre Vorstellungen von der Unsterblichkeit, ihr Grunddogma von der Menschwerdung Gottes. Im 73. Brief erklärt er ausdrücklich: „Wenn einige Kirchen behaupten, Gott habe menschliche Natur angenommen, so weiß ich nicht, was sie damit sagen. Offen gestanden, scheint mir, was sie sagen, gerade so unsinnig, als wenn mir jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen.“

bestrebt ist, sein Sein bloß nach dem Gebot der Vernunft zu bewahren Unter Gefahr aber verstehe ich all das, was Ursach irgendeines Übels, der Trauer, des Hasses, der Zwietracht und so weiter sein kann

Der freie Mensch, der unter Toren lebt, trachtet, soviel er kann, ihren Wohltaten auszuweichen Jeder beurteilt ja nach seinem Sinne, was gut ist, der Tor, der jemandem eine Wohltat erweist, wird sie daher nach seinem Sinne schätzen und traurig werden, wenn er sich vorstellt, sie werde von dem, dem sie erwiesen wurde, geringer geschätzt, denn wer jemandem eine Wohltat erwiesen hat, wird traurig, wenn er sich vorstellt, sie werde mit undankbarem Gemut aufgenommen Der freie Mensch aber trachtet danach, die übrigen Menschen sich in Freundschaft zu verbinden, denn das Gute, nach dem er für sich verlangt, begehrt er auch für die anderen Nicht aber trachtet der freie Mensch danach, den Menschen ihre Wohltaten durch gleiche Wohltaten auf Grund ihres Affektes zu vergelten, vielmehr trachtet er, sich und die übrigen nach freiem Urteil der Vernunft zu leiten und nur das zu tun, was er selbst als die Hauptsache erkannt hat So wird also der freie Mensch, um nicht den Toren verhaßt zu werden, und um nicht ihrem Triebe, sondern allein der Vernunft zu gehorchen, ihren Wohltaten, soviel er kann, auszuweichen streben

Ich sage soviel er kann Denn wenn die Menschen auch Toren sind, es sind doch Menschen, die in Not menschliche Hilfe bringen können, das wertvollste, was es gibt, und so geschieht es oft, daß man Wohltaten von ihnen annehmen muß und sie folglich auch ihnen nach ihrem Sinne verdanken Dazu kommt, daß auch im Ausweichen vor Wohltaten Vorsicht obwalten muß, damit wir nicht den Anschein erwecken, als ob wir sie verachten oder als ob wir aus Geiz eine Belohnung scheuten, und so sie gerade erst recht vor den Kopf stoßen, indem wir ihren Haß meiden Daher ist im Ausweichen vor Wohltaten dem Nutzlichen und Ehrbaren Rechnung zu tragen

Nur freie Menschen können einander vollkommen dankbar sein, sind doch freie Menschen einander am meisten nützlich und verbinden sich am meisten durch Freundschaftsbande

untereinander, denn sofern die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, stimmen sie von Natur überein, und nichts gibt es, was dem Menschen nützlicher wäre als der Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Mit gleichem Liebesseifer streben sie, einander wohlzutun, denn auch den anderen wünschen sie das Gute, das sie für sich begehren, und da Dankbarkeit die Begierde ist, dem wohlzutun, der uns aus Liebe Wohltat erwiesen, können so nur freie Menschen gegeneinander vollkommen dankbar sein.

Die Dankbarkeit, die die Menschen, von blinder Begierde geleitet, gegeneinander haben, ist in der Regel eher ein Handel oder ein Fang als Dankbarkeit. Undankbarkeit aber ist kein Affekt. Dennoch ist Undankbarkeit schimpflich, weil sie in der Regel anzeigt, daß ein Mensch allzu sehr von Haß, Zorn oder Hochmut oder Geiz und so weiter afficiert ist. Denn wer aus Dummheit Geschenke nicht zu vergelten weiß, ist nicht undankbar, und noch viel weniger derjenige, der durch die Geschenke einer Buhlerin nicht bewogen wird, ihrer Wollust und Gier zu fronen, und durch die Geschenke eines Diebes nicht, seine Diebstahle zu hehlen und anderes dergleichen. Denn der zeigt gerade ein beständiges Gemut, der sich durch keinerlei Geschenke zum eigenen oder allgemeinen Verderben bestechen läßt.

Der freie Mensch handelt niemals mit schlechter List, sondern immer in Treue. Wenn der freie Mensch etwas mit schlechter List tate, sofern er frei ist, tate er es nach dem Gebot der Vernunft (denn nur insofern wird er von uns frei genannt) so wäre aber mit schlechter List handeln eine Tugend, denn aus Tugend handeln bedeutet ja der Vernunft folgen, leben und sein Sein erhalten, und da dies auf der Grundlage des Suchens nach dem eigenen Nutzen geschieht, wäre es für jeden zur Erhaltung seines Seins geratener, mit schlechter List zu handeln, es wäre also, wie an sich bekannt ist, für die Menschen geratener, bloß in Worten übereinzustimmen, der Sache nach aber einander entgegengesetzt zu sein. Das aber wäre widersinnig, denn je mehr etwas mit unserer Natur übereinstimmt, desto mehr ist es für uns gut, was aber nicht mit unserer Natur übereinstimmt, sondern ihr entgegengesetzt ist, ist

eben dem Guten entgegengesetzt oder schlecht. Also handelt der freie Mensch nie mit schlechter List, sondern immer in Treue.

Wollte man jetzt fragen, wie, wenn ein Mensch sich durch Untreue von gegenwärtiger Todesgefahr befreien konnte, ob dann nicht der Vernunftgrund der Selbsterhaltung durchaus dazu rat, untreu zu sein? darauf ist in gleicher Weise zu antworten: wenn die Vernunft dazu rat, rat sie es also allen Menschen, und so rat die Vernunft den Menschen durchaus, nur mit schlechter List Verträge zu schließen, ihre Kräfte zu verbinden und gemeinsames Recht zu haben, das heißt in Wahrheit kein gemeinsames Recht zu haben, was widersinnig ist.

Der Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, ist freier im Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er nur sich selbst gehorcht. Der Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, wird nicht von der Furcht zum Gehorsam geleitet, denn wenn die Furcht leitet, den leitet nicht die Vernunft. Sofern er aber sein Sein nach dem Gebot der Vernunft zu erhalten strebt, sofern er also frei zu leben strebt, begehrt er dem gemeinsamen Leben und dem gemeinsamen Nutzen Rechnung zu tragen, weil jeder, der der Tugend anhängt, das Gute, nach dem er für sich verlangt, auch für die übrigen Menschen begehrt. Folglich begehrt er nach dem gemeinsamen Beschlusse des Staates zu leben. Es begehrt also der Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, um freier zu leben, die gemeinsamen Rechte des Staates zu halten.⁵

Dies und ähnliches, was wir von der wahren Freiheit des Menschen gezeigt haben, gehört zur Charakterstärke, das heißt zur Willenskraft und zur Großsinnigkeit. Ich halte es auch nicht der Mühe für wert, alle Eigenschaften der Charakterstärke hier gesondert zu beweisen und noch viel weniger, daß der charakterstarke Mann niemanden haßt, niemandem zurnt, niemand beneidet, über niemanden sich

⁵ Die Staatsphilosophie Spinozas ist von Hobbes beeinflusst, doch erklärt er im „Theologisch-politischen Traktat“ die Demokratie für die vernunftgemäße Staatsform, während er in dem nachgelassenen „Politischen Traktat“ die Aristokratie vorzieht.

entrustet, niemanden verachtet, und daß er durchaus nicht hochmütig ist Denn dies und alles, was zum wahren Leben und zur Religion gehört, laßt sich leicht und überzeugend daraus dartun, daß Haß durch Liebe zu besiegen ist, und daß jeder, der von der Vernunft geleitet wird, von dem Guten, nach dem er für sich verlangt, auch begehrt, daß es den anderen zuteil werde Dazu kommt, daß der charakterstarke Mann vor allem in Betracht zieht, daß alles aus der Notwendigkeit der gottlichen Natur folgt und daß daher, was immer er für lastig und schlecht halt und was ihm zudem unförmlich, verabscheuungswürdig, ungerecht und schimpflich erscheint, daraus entsteht, daß er die Dinge ganz ungeordnet, verstümmelt und verworren begreift Aus dieser Ursach ist er vor allem bestrebt, die Dinge, wie sie in sich sind, zu begreifen und die Hindernisse der wahren Erkenntnis zu beseitigen, als da sind Haß, Zorn, Neid, Spott, Hochmut und das übrige von der Art, wie wir es im vorstehenden bemerkt haben, und so ist er, wie schon gesagt, bestrebt, soviel er kann, wohlzutun und froh zu sein

JOHN LOCKE

(1632—1704)

Am 29 August 1632 als Sohn eines puritanischen Rechtsgelehrten in Wrington bei Bristol geboren. Studiert in Oxford (Christ Church-College), fühlt sich jedoch von dem dort herrschenden Aristotelismus abgestoßen. Entscheidende Beeinflussung durch Descartes' Schriften. Bleibt auch nach Baccalaureusprüfung und Magisterexamen noch als „tutor“ (Unterlehrer und Erzieher) in Oxford und beschäftigt sich so intensiv mit Naturwissenschaften und Medizin, daß er eine ärztliche Praxis auszuüben imstande ist. Baron Anthony Ashley (seit 1672 Lord von Shaftesbury, Großvater des Philosophen Shaftesbury) wird sein Gönner und nimmt ihn als Erzieher seines Sohnes in sein Haus auf. Nach dem politischen Sturz und Tod des Lords lebt Locke 1683—1689 in Holland. Seinen Lebensabend verbringt er im Hause des mit einer Tochter des Cambridger Platonikers Cudworth verheirateten Sir Masham in Oates (Essex), wo er am 28 Oktober 1704 stirbt. Ein qualendes Asthmaleiden hatte ihn seit Jahrzehnten zur vorsichtigsten Lebensführung gezwungen und insbesondere von Londons Nebelatmosphäre nach Möglichkeit ferne gehalten.

Lockes „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ (An essay concerning human understanding) wurde 1670 entworfen, aber erst 1688 vollendet und 1690 veröffentlicht. Der Erfolg war ungewöhnlich groß, 1700 erschien die vierte, 1706 die sechste Auflage. Obwohl vieles wiederholt, manches mit unnötiger Breite ausgeführt ist, wird Lockes Essay wohl immer eines der lichtvollsten und faßlichsten philosophischen Werke bleiben.

„Bacon hatte für den Gewinn eines fruchtbaren Wissens den engsten Anschluß an die Erfahrung gefordert. Locke begründet diese Empfehlung der Erfahrung durch eine ausgeführte Beschreibung dessen, was sie für das Wissen leistet, nämlich durch den Nachweis, daß die Wahrnehmung in den einfachen Ideen den Stoff liefert für die zusammengesetzten Ideen und das gesamte Erkenntnisgeschäft des Verstandes. Descartes hatte die Vorstellungen nach ihrem Ursprung in selbstgebildete, von außen kommende

und angeborene eingeteilt und der letzten Klasse den höchsten Wert zugesprochen Locke bestreitet, daß es einen uranfänglichen Vorstellungsbesitz des Verstandes gebe, und laßt denselben die Elemente der Erkenntnis allein auf dem Wege der Sinnlichkeit, also von außen empfangen“ (R Falckenberg) Er ist aber kritischer Sensualist, die *Sensation* (Wahrnehmung äußerer Gegenstände) ist bei ihm „nicht die Mutter, sondern die ältere Schwester“ der *Reflexion* (Selbstwahrnehmung der eigenen Zustände des Geistes) — „Idee“ bedeutet bei Locke nichts anderes als „Bewußtseinsinhalt“ oder „Vorstellung“

Die in Carl Wincklers Übersetzung (Philosoph Bibliothek, 1913) dargebotene Lehre von den primären und sekundären Qualitäten gehört nicht zu den originellsten Kapiteln des Lockeschen Werkes, sie findet sich ähnlich bei Galilei, Descartes und Robert Boyle, ja sie geht — ebenso wie der berühmte Satz *Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu* — auf die Erkenntnistheorie des Altertums zurück Ohne Zweifel ist sie jedoch erst in Lockes Fassung Gemeingut der Aufklärungsphilosophie geworden

Eine ausführliche und übersichtliche Inhaltsangabe des ganzen Essay findet sich in Ed Fechtner, John Locke Ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17 Jahrhundert (1898) Als Vorläufer Kants wurde Locke wohl am eindringlichsten von Alois Riehl gewürdigt Der Philosophische Kritizismus, I (historischer) Band (3 Aufl 1924)

10 BETRACHTUNGEN ÜBER UNSERE EINFACHEN IDEEN DER SENSATION

(Versuch über den menschlichen Verstand Zweites Buch
Die Ideen Ahtes Kapitel)

1 *Positive Ideen aus privaten Ursachen*¹

Hinsichtlich der einfachen Ideen der Sinneswahrnehmung ist folgendes zu berücksichtigen Alles, was seiner Natur nach so eingerichtet ist, daß es durch Einwirkung auf unsere Sinne

¹ Diese kursiv gedruckten Inhaltsangaben fanden sich ursprünglich nur am Schluß des Werkes, seit der 2 Auflage erscheinen sie außerdem am Rand So auch in C Wincklers Übersetzung

eine Wahrnehmung im Geist hervorzurufen vermag, erzeugt dadurch im Verstand eine einfache Idee, und diese wird, gleichviel welches ihre äußere Ursache ist, sobald sie von unserm Erkenntnisvermögen bemerkt wird, vom Geist als eine ebenso reale, im Verstand vorhandene positive Idee angesehen und betrachtet wie jede beliebige andere Idee, mag auch ihre Ursache vielleicht nur eine Beraubung² des Objekts sein

*2 Die Ideen im Bewußtsein sind nicht identisch
mit demjenigen Faktor an den Dingen, der sie entstehen läßt*

So sind die Ideen von Hitze und Kalte, Licht und Finsternis, weiß und schwarz, Bewegung und Ruhe gleich klare und positive Ideen im Bewußtsein, wenn auch vielleicht ein Teil der sie hervorrufenden Ursachen nur Beraubungen derjenigen Objekte sind, aus denen unsere Sinne die genannten Ideen ableiten. Der Verstand betrachtet sie, wenn er sich ihnen zuwendet, als deutliche, positive Ideen, ohne sich um die sie hervorrufenden Ursachen zu bekümmern, eine Untersuchung, die nicht die Idee, so wie sie im Bewußtsein vorhanden ist, betrifft, sondern die Natur der Dinge, die außerhalb uns existieren. Es sind dies zwei ganz verschiedene und sorgfältig zu trennende Punkte, das eine Mal handelt es sich darum, daß man die Idee weiß oder schwarz wahrnimmt und kennt, ganz etwas anderes aber ist es, zu untersuchen, welche Beschaffenheit die Stoffteilchen haben, und wie sie auf der Oberfläche eines Körpers angeordnet sein müssen, damit derselbe weiß oder schwarz erscheine.

*3 Wir können Ideen haben,
ohne ihre physikalischen Ursachen zu kennen*

Ein Maler oder Farber, der nie nach ihrer Ursache gefragt, hat die Ideen weiß und schwarz und andere Farben in seinem Bewußtsein ebenso klar, vollkommen und deutlich, ja

² Unter Beraubung (Privation) versteht man einen Spezialfall von Negation: den Mangel eines Positiven bestimmter Art. Der Begriff war der mittelalterlichen Philosophie gelaufig. Augustin nennt z. B. das Böse eine Privation des Guten. — Lockes Meinung geht aus dem 3. Abschnitt klar hervor.

vielleicht noch deutlicher als der Philosoph, der sich redliche Muhe gegeben hat, ihre Natur zu ergründen, und der zu wissen glaubt, inwieweit eine jede von ihnen ihrer Ursache nach positiv oder privativ ist, die Idee schwarz ist im Geist des Erstgenannten ebenso positiv wie die Idee weiß, mag auch die Ursache jener Farbe am äußeren Objekt nur etwas Privatives sein

*4 Warum eine privative Ursache in der Natur
eine positive Idee veranlassen kann*

Wenn ich in diesem Werk die Absicht hatte, über die natürlichen Ursachen und die Art und Weise der Wahrnehmung eine Untersuchung anzustellen, so wurde ich folgendes als Grund anführen, weshalb eine privative Ursache, wenigstens in manchen Fällen, eine positive Idee hervorbringen könne. Da alle Sensation bei uns lediglich zustande kommt durch verschiedene Grade und Arten der Bewegung unserer Lebensgeister³, die von den äußeren Objekten in verschiedener Weise angeregt werden, so muß jedes Nachlassen einer früheren Bewegung ebenso notwendig wie die Veränderung oder Steigerung derselben eine neue Sensation hervorrufen und damit auch dem Geist eine neue Idee zuführen, die ausschließlich auf einer andersartigen Bewegung der Lebensgeister in dem betreffenden Organ beruht

5 Negative Namen brauchen nicht bedeutungslos zu sein

Ob dies sich wirklich so verhält oder nicht, will ich indessen hier nicht entscheiden, vielmehr berufe ich mich auf die eigene Erfahrung, die jeder hat, ob der menschliche Schatten, trotzdem er nur in der Abwesenheit des Lichtes besteht (und je mehr Licht fehlt, um so deutlicher ist der Schatten erkennbar), bei der Betrachtung nicht eine ebenso klare und positive Idee im Bewußtsein hervorrufen, wie der Mensch selbst, auch der vom hellsten Sonnenlicht umstrahlte. Ebenso ist ein

³ Die Lebensgeister wurden als feine bewegliche Teilchen in den Nerven vorgestellt, welche durch diese vom Blut (das sie auscheidet) mit großer Schnelligkeit nach dem Gehirn geleitet werden und auf diese Weise die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele vermitteln

gemalter Schatten ein positives Ding. Wir haben aber negative Namen, die nicht direkt für positive Ideen stehen, sondern vielmehr für deren Abwesenheit. Z. B. „unschmackhaft“, „Stillschweigen“, „nichts“ u. dergl. m., die positive Ideen, nämlich „Geschmack“, „Ton“ und „Dasein“ bezeichnen unter Hinweis auf deren Abwesenheit⁴.

6 Ob irgendwelche Ideen auf wirklich privative Ursachen zurückzuführen sind

So kann man also mit Recht sagen, daß jemand die Dunkelheit sehe. Denn, nimmt man einen vollkommen dunklen Raum, von dem kein Licht reflektiert wird, so kann man sicherlich dessen Gestalt sehen oder ihn bildlich darstellen, oder es kann fraglich sein, ob die Tinte, die ich beim Schreiben benutze, irgendeine andere Idee hervorruft. Die privativen Ursachen, die ich hier für die positiven Ideen namhaft gemacht habe, entsprechen der landläufigen Meinung, in Wirklichkeit wird es sich freilich schwer entscheiden lassen, ob es tatsächlich Ideen auf Grund privativer Ursachen gibt, solange nicht festgestellt ist, ob Ruhe überhaupt in höherem Grad eine Privation ist als Bewegung.

7 Ideen im Bewußtsein, Eigenschaften in den Körpern

Um die Natur unserer Ideen noch klarer zu machen und verständlich von ihnen zu reden, wird es zweckdienlich sein, zwischen ihnen zu scheiden, insofern sie Ideen oder Wahrnehmungen in unserem Bewußtsein, und insofern sie Modifikationen der Materie in den Körpern sind, die in uns derartige Wahrnehmungen verursachen, damit wir nicht etwa denken (wie es meist geschehen durfte), sie seien die genauen Abbilder und Gleichnisse von etwas dem Objekt Inhabierendem, während doch die meisten Ideen der Sensation in unserem Bewußtsein ebensowenig das Abbild von etwas außer uns

⁴ In den drei ersten Auflagen lautet die Stelle „denen keine positiven Ideen entsprechen, sie bestehen jedoch ausschließlich in der Negation bestimmter Ideen wie Stillschweigen, unsichtbar, diese aber bezeichnen keine im Bewußtsein vorhandenen Ideen, sondern deren Abwesenheit“.

Existierendem sind, wie die sie bezeichnenden Namen ein Abbild unserer Ideen sind, die sie gleichwohl in uns wachzurufen vermögen, sobald wir sie hören

8 Unsere Ideen und die Eigenschaften der Körper

Alles, was der Geist in sich selbst wahrnimmt, oder was unmittelbares Objekt der Wahrnehmung, des Denkens oder des Verstandes ist, das nenne ich *Idee*, die Kraft, eine Idee in unserem Geist hervorzurufen, nenne ich *Eigenschaft* des diese Kraft besitzenden Objekts Wenn beispielsweise einem Schneeball die Kraft innewohnt, in uns die Ideen weiß, kalt und rund hervorzurufen, so nenne ich Eigenschaften die Kraft, diese Ideen, insoweit sie dem Schneeball innewohnen, in uns hervorzurufen, sofern sie aber Sensationen oder Wahrnehmungen in unserem Verstande sind, nenne ich sie Ideen Wenn ich also zuweilen von diesen Ideen rede, als wären sie in den Dingen selbst, so möchte ich darunter die Eigenschaften der die Ideen in uns hervorrufenden Objekte verstanden wissen

9 Primäre Eigenschaften der Körper

Bei dieser Betrachtungsweise ergeben sich als Eigenschaften⁵ der Körper

Erstens, solche, die vom Körper, in welchem Zustand er auch sein möge, absolut untrennbar sind, die er bei allen erlittenen Umgestaltungen und Veränderungen, bei aller erfahrenen Gewaltanwendung dauernd beibehält, die die Sinne stets an jedem materiellen Teilchen entdecken, das groß genug ist, um wahrgenommen zu werden, und die auch der Geist als mit jedem materiellen Teilchen untrennbar verbunden erkennt, mag letzteres auch zu klein sein, um von unsern Sinnen als selbständige Größe wahrgenommen zu werden Man nehme z B ein Weizenkorn und teile es in zwei Teile, so hat jeder Teil noch Solidität, Ausdehnung, Gestalt und Beweglichkeit, man teile es zum zweitenmal, und es behält noch immer dieselben Eigenschaften, in dieser Weise teile man weiter, bis die Teilchen nicht mehr wahrnehmbar sind,

⁵ Die folgenden wichtigen Ausführungen erhielten ihre endgültige Fassung erst in der 4 Auflage (1700)

so muß gleichwohl jedes von ihnen alle jene Eigenschaften behalten. Denn eine Teilung (nichts anderes als eine solche bewirken die Mühle, der Morser oder ein sonstiger Körper, wenn sie einen andern in nicht mehr wahrnehmbare Teilchen zerlegen) kann niemals einem Körper Solidität, Ausdehnung, Gestalt oder Beweglichkeit nehmen, sie schafft vielmehr nur zwei oder mehr gesonderte, selbständige materielle Massen aus einer vorher einheitlichen, und alle diese Massen, die als ebenso viele selbständige Körper gerechnet werden, machen nach der Teilung eine bestimmte Zahl aus. Diese nenne ich *ursprüngliche* oder *primäre Eigenschaften* der Körper, die, wie wir meines Erachtens beobachten können, einfache Ideen in uns hervorrufen, es sind Solidität, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung oder Ruhe und Zahl.

10 Sekundäre Eigenschaften der Körper

Zweitens, solche Eigenschaften, die in Wirklichkeit in den Dingen selbst nichts sind als die Kräfte, vermöge der primären Eigenschaften der Dinge, d. h. der Größe, Gestalt, Struktur und Bewegung ihrer nicht wahrnehmbaren Teilchen, verschiedenartige Sensationen in uns hervorzurufen, z. B. Farben, Töne, Geschmacksqualitäten usw. Diese nenne ich *sekundäre Eigenschaften* — Hinzufügen konnte man noch eine dritte Gruppe, die man überhaupt nur als Kräfte gelten läßt, obgleich sie ebensogut reale Eigenschaften am Objekt sind als diejenigen, die ich, um mich dem herrschenden Sprachgebrauch anzubequemen, Eigenschaften nenne, wenn auch der Unterscheidung halber sekundäre Eigenschaften. Denn die Kraft des Feuers, durch seine primären Eigenschaften im *Wach*s oder im *Ton*e eine neue Farbe oder eine andere Konsistenz zu erzeugen, ist ebensogut eine Eigenschaft des Feuers als seine Kraft, durch dieselben primären Eigenschaften, nämlich Größe, Struktur und Bewegung seiner nicht wahrnehmbaren Teilchen, in mir eine neue Idee oder Sensation der Wärme oder des Brennens wachzurufen, die ich vorher nicht empfand.

11 Wie die Körper Ideen in uns hervorrufen

Weiter haben wir ins Auge zu fassen, wie die Körper Ideen in uns hervorrufen. Es geschieht offenbar durch Anstoß, die einzige für uns denkbare Weise, wie Körper eine Wirkung ausüben⁶

12 Durch Bewegungen äußerlicher Art und innerhalb unseres Organismus

Wenn somit äußere Objekte nicht mit unserem Bewußtsein vereinigt sind, während sie in demselben Ideen hervorrufen, und wenn wir gleichwohl die genannten ursprünglichen [primären] Eigenschaften bei solchen Objekten wahrnehmen, die sich einzeln der Sinneswahrnehmung darbieten, so liegt es auf der Hand, daß sich von ihnen aus eine gewisse Bewegung vermittels unserer Nerven oder Lebensgeister durch bestimmte Teile unseres Körpers bis zum Gehirn, d. h. zum Sitz der Sensation hin fortpflanzen muß, um hier in unserem Bewußtsein die besonderen Ideen hervorzubringen, die wir von jenen äußeren Objekten haben. Da wir nun die Ausdehnung, Gestalt, Zahl und Bewegung der Körper von wahrnehmbarer Größe in einiger Entfernung mit den Augen erkennen können, so müssen offenbar gewisse Körper, die einzeln nicht wahrnehmbar sind, von ihnen aus zu den Augen gelangen und dadurch dem Gehirn eine bestimmte Bewegung mitteilen, wodurch die Ideen, die wir von den Körpern in uns tragen, zustande kommen.

13 Wie sekundäre Eigenschaften ihre Ideen hervorrufen

In derselben Weise, wie die Ideen der ursprünglichen Eigenschaften in uns hervorgerufen werden, dürfen wir uns die Entstehung der Ideen der sekundären Eigenschaften vorstellen, sie erfolgt durch die Einwirkung nicht wahrnehmbarer Teilchen auf unsere Sinne. Da es nämlich offenbar Körper, und zwar in recht beträchtlicher Zahl gibt, von denen jeder einzelne so klein ist, daß wir mit keinem un-

⁶ In den drei ersten Auflagen lautet diese Stelle anders. Die Änderung erfolgte unter dem gewaltigen Eindruck der Gravitationstheorie Newtons.

serer Sinne seine Größe, Gestalt oder Bewegung wahrnehmen können — wie an den Partikelchen der Luft und des Wassers zu sehen ist, sowie an andern, die noch viel kleiner sind als diese und sich vielleicht zu ihnen verhalten wie die Partikeln von Luft und Wasser selbst zu Erbsen oder Hagelkornern —, so wollen wir gegenwärtig annehmen, daß die verschiedene Bewegung und Gestaltung, Größe und Anzahl solcher Partikelchen, wenn sie auf unsere Sinne einwirken, in uns die verschiedenen Sensationen hervorrufen, die wir von den Farben und Geruchen der Körper haben, daß beispielsweise ein Veilchen durch den Impuls solcher nicht wahrnehmbarer materieller Teilchen von besonderer Gestalt und Größe und durch eine nach Grad und Art verschieden abgestufte Bewegung die Ideen der blauen Farbe und des süßen Duftes jener Blumen in unserem Bewußtsein erzeugt. Denn es ist ebensogut vorstellbar, daß Gott solche Ideen mit derartigen Bewegungen verknüpft, denen sie in keiner Weise ähneln, als daß er die Idee des Schmerzes mit der Bewegung eines unser Fleisch zerschneidenden Stahles verknüpft, mit dem jene Idee ebenfalls keinerlei Ähnlichkeit besitzt.

14 Sie beruhen auf den primären Eigenschaften

Was ich von Farben und Geruchen gesagt habe, läßt sich auch auf Geschmacksqualitäten, Geräusche und andere ähnliche sinnliche Eigenschaften anwenden, sie sind, gleichviel welche Realität wir ihnen irrtümlicherweise zuschreiben, in Wahrheit in den Objekten selbst nichts anderes als die Kraft, verschiedenartige Sensationen in uns hervorzurufen, und beruhen auf den primären Eigenschaften, d. h. auf Größe, Gestalt, Struktur und Bewegung der Teilchen.

15 Die Ideen der primären Eigenschaften haben Ähnlichkeit mit den Körpern, die der sekundären dagegen nicht

Hieraus ergibt sich, wie mir scheint, ohne weiteres der Schluß, daß die Ideen der primären Eigenschaften der Körper diesen ähnlich sind, und daß ihre Urbilder in den Körpern selbst real existieren, während die durch die sekundären Eigenschaften in uns erzeugten Ideen mit den Körpern schlechthin keine Ähnlichkeit aufweisen. In diesen selbst existiert nichts,

was unsern Ideen gliche Letztere sind lediglich eine in den nach ihnen benannten Körpern vorhandene Kraft, gewisse Sensationen in uns hervorzurufen, was in der Idee süß, blau oder warm ist, ist nur eine bestimmte Größe, Gestalt und Bewegung der nicht wahrnehmbaren Teilchen in den Körpern selbst, die wir so benennen

16 Beispiele

Die Flamme bezeichnen wir als heiß und hell, den Schnee als weiß und kalt, das Manna⁷ als weiß und süß, und zwar auf Grund der Ideen, die sie in uns hervorrufen. Gewöhnlich meint man dabei, diese Eigenschaften seien in den Körpern vorhanden und mit den Ideen in uns identisch, die einen seien den andern vollkommen ähnlich wie bei einem Spiegelbild. Jede andere Behauptung würde den meisten Menschen als höchst abenteuerlich erscheinen. Wer jedoch bedenkt, daß dasselbe Feuer, das in einer gewissen Entfernung in uns die Sensation der Wärme hervorruft, bei größerer Nähe die ganz anders geartete Empfindung des Schmerzes erzeugt, wird sich fragen müssen, mit wieviel Recht er sagen kann, die durch das Feuer bei ihm erzeugte Idee der Wärme sei tatsächlich im Feuer vorhanden, dagegen seine Idee des Schmerzes, die das Feuer bei ihm in der gleichen Weise hervorgerufen hat, sei es nicht. Weshalb ist Weiße oder Kalte im Schnee vorhanden, der Schmerz nicht, da der Schnee doch beide Ideen in uns hervorruft, was er jedesmal nur vermöge der Größe, Gestalt, Zahl und Bewegung seiner soliden Bestandteile zu tun imstande ist.

17 Die Ideen der primären Eigenschaften haben allein reale Existenz

Die besondere Größe, Zahl, Gestalt und Bewegung der Bestandteile des Feuers oder des Schnees ist in diesen Objekten wirklich vorhanden, gleichviel ob sie jemand mit seinen Sinnen wahrnimmt oder nicht. Sie können deshalb reale Eigenschaften genannt werden, weil sie in jenen Körpern

⁷ Zuckerartige Substanz, welche von manchen Pflanzen (vor allem der officinellen Manna-Esche) nach Verwundung durch Einschnitte oder Insektenstiche ausgeschieden wird. Abfuhrmittel.

wirklich existieren. Dagegen ist Licht, Wärme, Weiße oder Kalte im Feuer und Schnee ebenso wenig enthalten wie Krankheit oder Schmerz im Manna. Man schalte bei ihnen die Sinneswahrnehmung aus, man lasse die Augen kein Licht und keine Farben sehen, das Ohr keine Töne hören, den Gaumen nicht schmecken, die Nase nicht riechen, so schwinden und vergehen alle Farben, Geschmacksqualitäten, Gerüche und Töne als partikuläre Ideen, und nur ihre Ursachen bleiben übrig, d. h. Größe, Gestalt und Bewegung der Bestandteile.

*18 Die sekundären Eigenschaften
existieren in den Dingen nur als Modi der primären*

Ein Stück Manna von wahrnehmbarer Größe kann in uns die Idee einer runden oder quadratischen Figur und im Fall seiner Ortsveränderung die Idee der Bewegung hervorbringen. Diese letztere Idee stellt die Bewegung dar, wie sie wirklich in dem sich bewegenden Manna vorhanden ist, ein Kreis oder ein Quadrat bleibt dasselbe in der Idee wie in der Existenz, im Bewußtsein wie im Manna. Und sowohl Bewegung wie Gestalt ist real im Manna vorhanden, gleichviel ob wir sie beachten oder nicht, wie jeder ohne weiteres zugibt. Daneben besitzt das Manna vermoge der Größe, Gestalt, Struktur und Bewegung seiner Bestandteile die Kraft, in uns die Empfindung des Mißbehagens, manchmal gar diejenige eines akuten Schmerzes oder des Bauchgrimms hervorzurufen. Daß diese Ideen des Mißbehagens und Schmerzes nicht im Manna vorhanden, sondern das Ergebnis seiner Einwirkungen auf uns sind und nirgends existieren, wenn wir sie nicht fühlen, das gibt gleichfalls jeder ohne weiteres zu. Und doch lassen sich die Menschen nur mit Mühe an den Gedanken gewöhnen, daß Süße und Weiße nicht real im Manna vorhanden sind, obgleich sie doch nur das Ergebnis der Einwirkungen sind, die das Manna kraft der Bewegung, Größe und Gestalt seiner Teilchen auf Auge und Gaumen ausübt, ebenso wie Schmerz und Mißbehagen, die durch das Manna verursacht werden, zugestandenermaßen nur das Ergebnis seiner auf Magen und Eingeweide durch die Größe, Bewegung und Gestalt seiner nicht wahrnehm-

baren Teilchen ausgeübten Einwirkungen sind (denn wie nachgewiesen, kann ein Körper nur hierdurch eine Wirkung ausüben), als ob das Manna nicht ebensogut auf Augen und Gaumen einwirken und dadurch im Bewußtsein besondere, deutliche Ideen erzeugen konnte, die es in sich nicht besitzt, als wie es, was wir ja zugeben, auf Eingeweide und Magen einwirken und dadurch Ideen hervorrufen kann, die es in sich selbst nicht hat. Da diese Ideen ausnahmslos das Ergebnis der durch Größe, Gestalt, Zahl und Bewegung der Bestandteile bestimmten Einwirkungen des Mannas auf verschiedene Stellen unseres Körpers sind, so mußte sich ein Grund aufweisen lassen, warum man von den durch Auge und Gaumen hervorgerufenen Ideen eher anzunehmen hatte, daß sie im Manna real vorhanden seien, als von den durch Magen und Eingeweide erzeugten, oder warum von Schmerz und Mißbehagen — Ideen, die die Wirkung des Mannas sind —, anzunehmen wäre, daß sie nirgends vorhanden seien, sobald sie nicht empfunden werden, während doch von der Süße und der Weiße, die von demselben Manna und auf dieselbe unbekannte Art durch Einwirkung auf andere Teile des Körpers hervorgerufen werden, zu gelten hatte, daß sie im Manna vorhanden seien, auch wenn sie nicht gesehen oder geschmeckt werden.

19 Beispiele

Man betrachte die rote und die weiße Farbe am Porphyr; wird das Licht gehindert, auf denselben aufzutreffen, so verschwinden seine Farben, und er erzeugt die entsprechenden Ideen nicht mehr in uns, sobald das Licht wieder Zutritt erhält, bringt es auch wieder die gleichen Erscheinungen bei uns hervor. Ist es dabei nun denkbar, daß durch die Anwesenheit oder Abwesenheit des Lichtes irgendwelche reale Veränderungen im Porphyr hervorgerufen werden, und daß die Ideen der Weiße oder Rote im beleuchteten Porphyr real vorhanden sind, während offenbar ist, daß er im Dunkeln keine Farbe hat? Er besitzt zwar sowohl in der Nacht wie bei Tage eine Gestaltung der Teilchen, die unter dem Eindruck der von gewissen Teilen des harten Gesteins zurückprallenden Lichtstrahlen in uns die Idee der

Rote, in andern Fällen die Idee der Weiße erzeugt, was aber im Porphyry vorhanden ist, ist nie Weiße oder Rote, sondern eine Struktur, die das Vermögen hat, eine bestimmte Sensation in uns zu erzeugen

20

Zerstampft man im Morser eine Mandel, so verwandelt sich die reine weiße Farbe in eine schmutzige, der süße Geschmack in einen oligen Welche reale Veränderung kann aber der Stoß der Morserkeule in einem Körper zustandebringen, die mehr wäre als nur eine Veränderung seiner Struktur?

21 Erklärung dafür, daß Wasser, welches von einer Hand als kalt empfunden wird, der andern warm erscheinen kann

Wenn wir die Ideen so unterscheiden und so auffassen, können wir vielleicht eine Erklärung dafür finden, wie dasselbe Wasser in demselben Augenblick an der einen Hand die Idee der Kalte, an der andern die der Wärme hervorzubringen vermag, während dasselbe Wasser unmöglich gleichzeitig warm und kalt sein konnte, wenn diese Ideen real darin vorhanden wären Wenn wir uns nämlich vorstellen, daß die Wärme, so wie sie in unsern Händen ist, nichts anderes ist als eine gewisse Art und ein bestimmter Grad der Bewegung, die sich in den feinsten Teilchen unserer Nerven oder Lebensgeister abspielt, so wird uns begreiflich, wie es möglich ist, daß dasselbe Wasser zu gleicher Zeit die Sensation der Wärme in der einen, die der Kalte in der andern Hand hervorzubringen vermag Bei der Gestalt tritt derartiges nie ein, in keinem Fall erzeugt etwas in der einen Hand die Idee des Vierecks, was in der andern die Idee der Kugel hervorgerufen hat Wenn aber die Wärme- und Kalteempfindung in nichts besteht als in der Zunahme und Abnahme der Bewegung der kleinsten Bestandteile unseres Körpers, die verursacht ist durch die Teilchen irgendeines andern Körpers, so ist es leicht verstandlich, daß, wenn jene Bewegung in einer Hand eine raschere ist als in der andern, oder wenn ein Körper, dessen kleinste Teilchen eine raschere Bewegung als diejenigen der einen, eine langsamere als die der anderen Hand besitzen, mit diesen zwei Händen in Be-

ruhrung gebracht wird — es ist verständlich, sage ich, daß dieser Körper die Bewegung der einen Hand beschleunigen, die der andern verlangsamen und auf diese Weise die damit zusammenhängenden verschiedenen Empfindungen von Wärme und Kalte verursachen wird

22 Abschweifung auf das Gebiet der Naturwissenschaft

In dem unmittelbar Vorhergehenden habe ich mich auf physikalische Untersuchungen etwas weiter eingelassen, als ich eigentlich wollte. Aber, da die Notwendigkeit vorlag, die Natur der Sensation einigermaßen verständlich zu machen und den Unterschied zwischen den in den Körpern vorhandenen *Eigenschaften* und den durch letztere im Bewußtsein hervorgerufenen *Ideen* klarzulegen, was unerlaßlich ist, wenn man über die Ideen verständlich reden will, so wird man mir gewiß diese kleine Abschweifung auf das naturwissenschaftliche Gebiet verzeihen, weil es bei der vorliegenden Untersuchung notwendig war, die *primären* und *realen* Eigenschaften der Körper, die immer in ihnen vorhanden sind, nämlich Solidität, Ausdehnung, Gestalt, Anzahl und Bewegung oder Ruhe, und die auch von uns unter Umständen wahrgenommen werden (dann nämlich, wenn die Körper, in denen sie enthalten sind, groß genug sind, um einzeln wahrnehmbar zu sein), von den *sekundären*, ihnen nur *zugeschriebenen* Eigenschaften zu unterscheiden, die nichts weiter sind als die Äußerungen von verschiedenen Kombinationen der primären Eigenschaften, da, wo diese so wirken, daß sie nicht deutlich erkennbar werden. Wir können hieraus auch lernen, welche Ideen die Abbilder von etwas sind, was in den nach ihnen benannten Körpern real existiert, welche nicht

23 Es gibt drei Arten von Eigenschaften in den Körpern

Die in den Körpern vorhandenen Eigenschaften sind somit recht betrachtet von dreierlei Art

1 Große, Gestalt, Zahl, Lagerung und Bewegung oder Ruhe ihrer soliden Bestandteile. Diese sind in ihnen vorhanden, gleichviel ob wir sie wahrnehmen oder nicht, sind sie aber groß genug, um für uns erkennbar zu sein, so erhalten wir

durch sie eine Idee von dem Ding, wie es an sich ist, was an künstlich hergestellten Objekten deutlich wird. Diese Eigenschaften nenne ich *primare*

2 Die einem Körper innewohnende Kraft, vermöge seiner nicht wahrnehmbaren primären Eigenschaften in eigentümlicher Weise auf irgendeines unserer Sinnesorgane einzuwirken und dadurch in uns die verschiedenen Ideen der mancherlei Farben, Töne, Gerüche, Geschmacksqualitäten usw. hervorzurufen. Sie werden zumeist *sinnliche Eigenschaften* genannt.

3 Die einem Körper innewohnende Kraft, vermöge der besonderen Beschaffenheit seiner primären Eigenschaften eine solche Veränderung in der Größe, Gestalt, Struktur und Bewegung eines zweiten Körpers hervorzurufen, daß dieser auf unsere Sinne anders einwirkt als zuvor. So besitzt die Sonne die Kraft, das Wachs zu bleichen, das Feuer diejenige, das Blei zu schmelzen. In diesem letzteren Falle redet man gewöhnlich von *Kraften* —

Wie schon gesagt, dürfen die erstgenannten meines Erachtens mit Recht als reale, ursprüngliche oder primäre Eigenschaften bezeichnet werden, weil sie in den Dingen selbst vorhanden sind, gleichviel ob sie wahrgenommen werden oder nicht, und weil auf ihren verschiedenen Modifikationen die sekundären Eigenschaften beruhen.

Die beiden letzten Arten sind nur Kräfte, auf andere Dinge verschieden einzuwirken, sie beruhen auf den verschiedenen Modifikationen jener primären Eigenschaften.

24 Die ersten sind Abbilder, die zweiten gelten dafür, sind es aber nicht, die dritten sind es nicht, gelten auch nicht dafür.

Ogleich die zwei letztgenannten Arten von Eigenschaften nur Kräfte sind, und nichts als solche, die zu allerhand andern Körpern in Beziehung stehen und auf den verschiedenen Modifikationen der ursprünglichen Eigenschaften beruhen, so werden sie doch gewöhnlich als etwas anderes angesehen. Man betrachtet nämlich die Eigenschaften der zweiten Art, d. h. die Kräfte, vermöge unserer Sinne allerhand Ideen in uns hervorzubringen, als reale Eigenschaften, die in den so auf uns einwirkenden Dingen vorhanden seien, die Eigen-

schaften der dritten Art dagegen werden überhaupt nur Kräfte genannt und nur als solche angesehen. Beispielsweise halt man die Ideen der Wärme und des Lichts, die wir durch das Auge oder durch den Tastsinn von der Sonne her erhalten, gewöhnlich für reale, der Sonne innewohnende Eigenschaften, d. h. für etwas mehr als bloße in ihr vorhandene Kräfte. Betrachtet man dagegen die Sonne in Beziehung auf das Wachs, das sie schmelzt oder bleicht, so halt man Weiße und Weichheit nicht für der Sonne innewohnende Eigenschaften, sondern für Wirkungen, die durch Kräfte in ihr erzeugt seien. Und doch sind recht betrachtet die Eigenschaften des Lichts und der Wärme — Wahrnehmungen in mir, die ich mache, wenn ich von der Sonne erwärmt oder erleuchtet werde — ebensowenig in der Sonne vorhanden, als die in dem gebleichten oder geschmolzenen Wachs erzielten Veränderungen dort vorhanden sind. Sie sind samt und sonders Kräfte in der Sonne, die auf deren primären Eigenschaften beruhen, und vermöge deren die Sonne das eine Mal die Größe, Gestalt, Struktur oder die Bewegung bestimmter nicht wahrnehmbarer Teilchen meiner Augen oder Hände so zu verändern imstande ist, daß sie dadurch in mir die Idee des Lichtes oder der Wärme erzeugt, während sie im zweiten Fall die Größe, Gestalt, Struktur oder Bewegung der nicht wahrnehmbaren Teile des Wachses so zu verändern vermag, daß diese in mir die deutlichen Ideen von weiß und flüssig zu erzeugen geeignet sind.

25 Warum die sekundären Eigenschaften

gewöhnlich für real gehalten werden und nicht für bloße Kräfte

Der Grund, warum man die einen gewöhnlich für reale Eigenschaften, die andern nur für bloße Kräfte halt, scheint mir darin zu liegen, daß die Ideen, die wir von den verschiedenen Farben, Klängen usw. haben, schlechterdings nichts von Größe, Gestalt oder Bewegung enthalten und es uns deshalb nicht so naheliegt, sie als das Ergebnis dieser primären Eigenschaften aufzufassen, deren Einwirkung bei ihrem Zustandekommen sich für unsere Sinne nicht bemerkbar macht, mit denen sie auch keine zutage tretende Übereinstimmung oder denkbare Verbindung aufweisen. Darum also stellen wir

uns so gern vor, die genannten Ideen seien die Abbilder von etwas in den Objekten selbst real Existierendem, weil die Sinneswahrnehmung beim Zustandekommen dieser Ideen nichts von Größe, Gestalt oder Bewegung der Teilchen entdeckt, und weil auch die Vernunft nicht zu zeigen vermag, wie Körper durch ihre Größe, Gestalt und Bewegung im Geist die Ideen blau, gelb usw. hervorzurufen imstande seien. In dem zweiten Fall dagegen, wenn Körper aufeinander einwirken und der eine die Eigenschaften des andern umwandelt, erkennen wir deutlich, daß die hervorbrachte Eigenschaft zumeist keinerlei Ähnlichkeit mit irgendetwas in dem hervorbringenden Objekt hat, weshalb wir sie nur als Einwirkung einer Kraft betrachten. Denn obwohl wir, wenn wir die Idee der Wärme oder des Lichts von der Sonne empfangen, dazu neigen, diese Ideen als Wahrnehmung und Abbild einer derartigen Eigenschaft in der Sonne anzusehen, können wir doch, wenn wir sehen, daß Wachs oder ein zarter Teint von der Sonne anders gefärbt werden, uns nicht vorstellen, daß dies auch eine Einwirkung oder ein Abbild von etwas in der Sonne Vorhandenem sei, weil wir diese verschiedenen Farben nicht in der Sonne selbst finden. Denn da unsere Sinne die Gleichheit oder Ungleichheit sinnlicher Eigenschaften bei zwei verschiedenen äußeren Objekten wahrzunehmen imstande sind, so ziehen wir ohne Bedenken den Schluß, daß das Zustandekommen einer sinnlichen Eigenschaft bei einem beliebigen Subjekt nur die Wirkung einer Kraft sei, nicht aber der Effekt einer in dem wirkenden Körper real vorhandenen Eigenschaft, sobald wir in diesem keine ähnliche sinnliche Eigenschaft auffinden können. Wenn aber unsere Sinne keinerlei Ungleichheit zwischen der in uns erzeugten Idee und der Eigenschaft des dieselbe erzeugenden Objekts zu entdecken vermögen, so legt sich uns die Vorstellung nahe, daß unsere Ideen die Abbilder von etwas in den Objekten Vorhandenem seien, nicht aber die Wirkungen gewisser, in der Modifikation ihrer primären Eigenschaften begründeter Kräfte, mit welchen primären Eigenschaften die in uns hervorgerufenen Ideen keine Ähnlichkeit aufweisen.

*26 Sekundäre Eigenschaften sind doppelter Art
erstens unmittelbar, zweitens mittelbar wahrnehmbar*

Ich komme zum Schluß. Im Gegensatz zu den obenerwähnten primären Eigenschaften der Körper — Größe, Gestalt, Ausdehnung, Zahl und Bewegung ihrer soliden Bestandteile — sind alle übrigen, mit deren Hilfe wir die Körper wahrnehmen und voneinander unterscheiden, nichts weiter als in diesen vorhandene, verschiedenartige Kräfte, die auf den primären Eigenschaften beruhen, und kraft deren die Körper imstande sind, teils unmittelbar auf unsere Organe einzuwirken und so verschiedene Ideen in uns hervorzubringen, teils andere Körper zu beeinflussen und deren primäre Eigenschaften so umzugestalten, daß sie fähig werden, in uns andere Ideen als zuvor zu erzeugen. Die ersteren können vielleicht unmittelbar wahrnehmbare, die letzteren mittelbar wahrnehmbare sekundäre Eigenschaften genannt werden.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

(1646—1716)

Großter Polyhistor und Neubegründer der europäischen Metaphysik seit Aristoteles Geboren am 1 Juli 1646 als Sohn eines Leipziger Universitätsprofessors Lehnt für seine Person den väterlichen Beruf ab und wählt ein gehaltreicheres Leben als Diplomat, Erfinder, Rechtsberater, Mathematiker, Physiker, Geschichtsforscher und freier Philosoph 1667—1674 in kurmainzischen, 1676—1716 in hannoverschen Diensten, 1672—1676 in Paris, 1673 in London, in Berlin der Königin Sophie Charlotte nahestehend, in Wien Prinz Eugen freundschaftlich verbunden Unerschütterlicher Glaube an Gott und die beste aller möglichen Welten erhebt ihn über die Verwüstungen des 30jährigen Krieges und läßt ihn in faustischer Weise von einem genialen Entwurf zum anderen schreiten Jahrzehnte lang bemüht er sich erfolglos um den konfessionellen und politischen Frieden Europas Überall nimmt er gelehrte Beziehungen auf, in Berlin, Wien und Petersburg regt er die Gründung von Akademien an, 1713 wird er in den Reichsfürstentum erhoben, verbringt jedoch die letzten Jahre seines Lebens in Zurückgezogenheit Am 14 November 1716 stirbt er in seinem prächtigen Hause zu Hannover Er war nie verheiratet — Seine Philosophie bezeichnete Leibniz als System der praestabilisierten Harmonie Als Vierzigjähriger stellte er sie zum ersten Male — nicht für die Öffentlichkeit, sondern für den französischen Philosophen Antoine Arnauld — im Umriß dar (Discours de métaphysique 1686) Erläuternde Briefe an Arnauld folgten und 1695 ließ Leibniz die Abhandlung „Nouveau Système de la Nature et de la Communication des Substances“ (Système nouveau de la nature et de la communication des substances) im Pariser „Journal des savants“ erscheinen An diese Publikation knüpften sich wiederum zahlreiche gelehrte Diskussionen

Im Jahre 1704 verfaßte Leibniz eine umfangreiche kritische Auseinandersetzung mit Lockes „Essay“ in Gestalt eines Dialogs zwischen einem Anhänger Lockes und einem Anhänger des Systems der praestabilisierten Harmonie Die Veröffentlichung unterblieb,

weil Locke starb, und das Buch erschien erst 1765 in einer Sammlung von Leibniz-Schriften, welche der hannoversche Bibliothekar Erich Raspe herausgab, unter dem Titel „Neue Versuche über den menschlichen Verstand“ (Nouveaux essais sur l'entendement humain). Es machte einen tiefen Eindruck auf Kant und wurde im Zeitalter des Neukantianismus fast allgemein als „Hauptwerk von Leibniz“ bezeichnet. In Wahrheit enthält es nur einen Teil seines Systems, nämlich die Erkenntnistheorie. Auch der Briefwechsel, den Leibniz 1715/16 mit dem Newtonianer Samuel Clarke führte, behandelt Spezialfragen theologische Einzelheiten und das Raumproblem.

Anders verhält es sich mit der 1710 erschienenen „Theodizee“. Diese ausführlichste aller Leibniz-Schriften enthält tatsächlich die ganze Metaphysik, aber in einer keineswegs bequem-populären, sondern durch zahlreiche polemische Abschweifungen und gelehrte Exkurse ermüdenden, wenig einheitlichen Form. Aus diesem Grunde strebte der Philosoph nach einer kurzen und übersichtlichen Fassung des Wesentlichsten, gewissermaßen als sein metaphysisches Testament. So entstanden 1714 die für Prinz Eugen ausgearbeiteten „Prinzipien der Natur und der Gnade, auf Vernunft gegründet“ (Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison), und etwa gleichzeitig die noch präzisere, mit fortlaufenden Hinweisen auf die Theodizee versehene „Monadologie“. Beide Schriften (sie wurden früher oft miteinander verwechselt) erschienen erst nach dem Tode von Leibniz.

Die handlichste Gesamtausgabe der (größtenteils französischen oder lateinischen) philosophischen Werke des Leibniz veröffentlichte Joh. Ed. Erdmann im Jahre 1840 (Facsimile-Neudruck von H. Glockner in Vorbereitung). Kritische Ausgaben der sämtlichen (also auch historischen, theologischen, juristischen, technischen und mathematischen) Schriften und Briefe wurden wiederholt geplant und in Angriff genommen (zuletzt von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), aber nie zu Ende geführt, weil dem europäischen Vaterlande des großen Friedensfreundes bis jetzt noch keine dafür ausreichend lange Friedenszeit vergönnt war. Deutsche Auswahl-Ausgaben von Gustav Schilling (1846), Ernst Cassirer (Philos. Bibliothek) und Gerhard Krüger (Kroners Taschenausgabe) ausführlich erläuterte Neuübersetzung der Monadologie von Hermann Glockner (Reclam 1948).

Wir bringen die Abhandlung „Neues System der Natur und der Gemeinschaft der Substanzen“ (1695), weil sie in G Krugers Ausgabe fehlt (nur Abschnitt 2, 3 u 18 sind aufgenommen, also kaum ein Sechstel) — und zwar in der älteren Verdeutschung von Gustav Schilling (1815—1872, Philosophieprofessor in Gießen), weil diese von neukantischen Verzeichnungen noch frei ist

Neben Kuno Fischers „Leibniz“ (5 Aufl mit Anhang v Willy Kabitze, 1920) ist auf die mit gutem zeitgenössischem Abbildungsmaterial versehene Monographie von Franz X Kiefl (Weltgeschichte in Charakterbildern, 1913) hinzuweisen

11 NEUES SYSTEM DER NATUR UND DER GEMEINSCHAFT DER SUBSTANZEN, SOWIE DER VEREINIGUNG VON LEIB UND SEELE (Gustav Schilling, Leibniz als Denker Auswahl seiner kleinern Aufsätze Seite 37—49)

1 Es ist schon mehrere Jahre her, daß ich dieses System entworfen und gelehrten Männern zum Teil mitgeteilt habe, besonders einem der größten Theologen und Philosophen unserer Zeit, der einige meiner Gedanken durch eine hohe Person erfahren und sie sehr paradox gefunden hatte¹ Nachdem er aber Erläuterungen von mir erhalten hatte, nahm er sein Urteil auf die edelmütigste und erbaulichste Weise von der Welt zurück, billigte einen Teil meiner Satze, und ließ in Betreff der andern, mit denen er noch nicht einverstanden war, von seinem Tadel ab Seit jener Zeit habe ich mein Nachdenken nach Gelegenheit fortgesetzt, um dem Publikum nur wohl geprüfte Meinungen zu geben Auch habe ich den Einwurfen gegen meine Versuche über Dynamik, die hiermit in Verbindung stehen, zu begegnen versucht² Angesehene

¹ Leibniz meint den Cartesianer und Jansenisten Antoine Arnauld (1612—1694), für den er 1685/86 seine „Metaphysische Abhandlung“ schrieb Arnaulds Korrespondenz mit Leibniz war durch den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels vermittelt worden Sein erstes Urteil über Leibniz hatte ablehnend gelaute

² Leibniz denkt vor allem an seine „Probeschrift über die Dynamik, die Entdeckung der bewundernswerten Naturgesetze der Kräfte der Körper und ihrer Wechselwirkungen, und die Zurück-

Personen haben nähere Erläuterungen meiner Gedanken gewünscht, und so habe ich endlich die folgenden Meditationen gewagt, obschon sie keineswegs popular, noch auch für Geschmack und Geist von Jedermann geeignet sind. Ich habe mich dazu besonders deshalb entschlossen, um aus den Beurteilungen derjenigen Nutzen zu ziehen, welche Einsicht in diesen Gegenständen haben, indem es zu beschwerlich sein wurde, im Einzelnen die Männer aufzusuchen und anzugehen, die geneigt sein wurden, mir Belehrungen zu erteilen, die ich stets gern annehmen werde, vorausgesetzt, daß sich darin Liebe zur Wahrheit zeigt und nicht leidenschaftliches Eifern für vorgefaßte Meinungen.

2 Obgleich ich einer von denen bin, die viel in der Mathematik gearbeitet haben, so habe ich doch seit meiner Jugend nicht aufgehört, über die Philosophie nachzudenken³. Denn es erschien mir immer als möglich, durch klare Beweise darin etwas Gediegenes aufzustellen. Ich war ziemlich tief in das Gebiet der Scholastiker eingedrungen, als ich noch sehr jung durch die Mathematik und die neuern Schriftsteller davon abgezogen wurde. Mir gefielen ihre schonen Weisen, die Natur mechanisch zu erklären, und ich verachtete mit Recht die Methode derer, die nur Formen oder Vermögen anwenden, über welche man nichts erfährt⁴. Aber als ich nachher die Prinzipien der Mechanik selbst zu erforschen suchte, um von den Gesetzen, die uns die Erfahrung kennen lehrt, Rechenschaft zu geben, bemerkte ich, daß die bloße Betrachtung einer *a u s g e d e h n t e n M a s s e* nicht hinreichte, und daß man noch den Begriff der *K r a f t* in Anwendung bringen mußte, der, obschon aus dem Gebiet der Metaphysik,

führung derselben auf ihre Ursachen betreffend“ (1695, vor dem „Neuen System“ erschienen) Deutsche Übersetzung bei Schilling, Seite 18—36.

³ Nach dem Vorbilde Descartes' beginnt Leibniz mit einer kurzen Selbstdarstellung seines philosophischen Entwicklungsganges.

⁴ „Ich erinnere mich, daß ich als 15jähriger Knabe in einem Waldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, einsam spazieren ging, um zu überlegen, ob ich die substantiellen Formen [der scholastischen Aristoteliker] beibehalten sollte. Endlich siegte die mechanische Theorie [des Demokrit] und brachte mich dazu, die mathematischen Wissenschaften zu studieren.“ Brief an den Platoniker Nicolas Remond, 1714.

doch sehr verständlich ist. Auch schien mir die Meinung, wonach die Tiere zu bloßen Maschinen gemacht oder herabgesetzt werden, zwar möglich, aber unwahrscheinlich und selbst gegen die Ordnung der Dinge⁵

3 Anfangs, als ich mich vom Joch des Aristoteles frei gemacht hatte, neigte ich mich zum Leeren und zu den Atomen, denn dadurch wird die Einbildungskraft am besten erfüllt. Indessen nach vielen Überlegungen davon zurückgekommen, sah ich, daß es unmöglich ist, die Prinzipien einer wahrhaften Einheit in der Materie allein oder in dem, was nur leidend ist, zu finden, da darin Alles nur Ansammlung oder Anhäufung von Teilen ins Unendliche ist. Nun kann aber die Vielheit ihre Realität nur von wahrhaften Einheiten haben, die anderswoher kommen, und etwas ganz Anderes sind, als die [mathematischen] Punkte, aus denen das Stetige anerkannter Maßen nicht bestehen kann. So wurde ich gezwungen, um diese reellen Einheiten zu finden, zu einem formellen Atom⁶ meine Zuflucht zu nehmen, da ein materielles Wesen nicht zugleich materiell und völlig unteilbar oder eine wahrhafte Einheit sein kann. Es mußten also die heutzutage so verschrieenen substantiellen Formen zurückgerufen und gleichsam wieder eingesetzt werden, aber auf eine Weise, die sie verständlich machte, und die den Gebrauch, den man davon machen muß, von dem Mißbrauche schied, den man damit getrieben hat. Ich fand nun, daß ihre Natur in der Kraft besteht, daß daraus etwas der Vorstellung und der Begehrung Analoges sich ergibt, und daß man sie deshalb nach dem Muster des Begriffes, den wir von den Seelen haben, auffassen muß. Allein wie die Seele nicht herbeigezogen wer-

⁵ Zwei Hauptpunkte, in welchen Leibniz von Descartes abweicht: er hält auch die Tiere für beseelt und findet, daß der volle Begriff des Körpers nicht nur in der Ausdehnung und ihren Modifikationen bestehen kann. Zu Größe, Gestalt und Bewegung muß noch etwas kommen, das seelischer Art ist und dem entspricht, was früher „substantielle Form“ genannt wurde: ein Dynamisches und Individuelles.

⁶ Leibniz bezeichnete dieses „formelle Atom“, diese wahrhafte (reelle und substantielle) Einheit — wahrscheinlich im Anschluß an den Naturphilosophen Franciscus Mercurius van Helmont d. J. (1614—1699) — seit 1696 als *Monadē*.

den darf, wenn man Rechenschaft vom Detail des tierischen Körpers gibt, ebenso hielt ich dafür, daß man diese Formen nicht anwenden darf, um die besondern Aufgaben der Natur zu erklären, obschon sie zur Aufstellung der wahren allgemeinen Prinzipien notwendig sind Aristoteles nennt sie erste Entelechieen Ich nenne sie vielleicht verständlicher primitive, ursprüngliche Kräfte, die nicht nur den Akt, die Wirklichkeit oder das Ergänzungsstück der Möglichkeit enthalten, sondern auch noch eine ursprüngliche Aktivität, Tätigkeit⁷

4 Ich sah, daß diese Formen und diese Seelen ebenso wie unser Geist unteilbar sein mußten, wie ich mich in der Tat erinnerte, daß dies die Ansicht des heiligen Thomas rücksichtlich der Tierseelen war Indessen diese Wahrheit erneuerte die großen Schwierigkeiten über den Ursprung und die Dauer der Seelen und der Formen. Denn jede Substanz, die eine wahrhafte Einheit hat, kann ihren Anfang oder ihr Ende nur durch ein Wunder haben Folglich können sie nicht anders als durch Schöpfung anfangen und durch Vernichtung enden Ich war also genötigt anzuerkennen, daß die konstitutiven Formen der Substanzen, mit Ausnahme der Seelen, die Gott noch besonders schaffen will, mit der Welt sind geschaffen worden, und daß sie immer bestehen Auch einige Scholastiker, wie Albert der Große und Johann Bacon⁸, hatten einen Teil der Wahrheit über ihren Ursprung gesehen Die Sache darf gar nicht außerordentlich erscheinen, da man ja den Formen nur diejenige Dauer gibt, die die Gassendisten⁹ ihren Atomen zugestehen

5 Gleichwohl hielt ich dafür, daß man die Geister oder die vernünftige Seele nicht ohne Unterschied mit jenen vermengen mußte¹⁰ Die Geister sind von einem höhern Range und

⁷ Das Wort *Monade* fehlt hier also noch

⁸ Johannes v Baconthorp (Johannes Baconis) war der Hauptrepräsentant des christianisierten Averroismus in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts

⁹ Anhänger des als Gegner Descartes' bekannten Pierre Gassendi (1592—1655)

¹⁰ Später unterscheidet Leibniz drei Stufen 1) die bloßen oder nackten Monaden, die gewissermaßen in tiefem Schläfe liegen und

haben unvergleichlich mehr Vollkommenheit, als die in die Materie versenkten Formen. In Vergleichung mit diesen sind sie wie kleine Gotter, nach dem Bilde Gottes geschaffen, haben sie einen Strahl des Lichtes der Gottheit in sich. Darum beherrscht Gott die Geister, wie ein Fürst seine Untertanen beherrscht, ja wie ein Vater für seine Kinder sorgt, während er über die andern Substanzen verfügt, wie ein Ingenieur seine Maschinen handhabt. So haben die Geister ihre besonderen Gesetze, wodurch sie über den Umwälzungen der Materie stehen, und man kann sagen, daß alles Übrige nur für sie gemacht ist, indem selbst diese Umwälzungen der Glückseligkeit der Guten und der Bestrafung der Bosen angepaßt sind.

6 Um aber zu den gewöhnlichen Formen oder materiellen Seelen zurückzukommen, so konnte diese Dauer, die man ihnen zusprechen muß, anstatt daß man sie ehemals den Atomen gegeben, Zweifel erregen, ob sie nicht von einem Körper in den andern übergehe. Dies wurde die Seelenwanderung sein, ungefähr wie einige Philosophen an die Übertragung der Bewegung und an die der Arten geglaubt haben. Aber diese Einbildung ist weit entfernt von der Natur der Dinge. Es gibt keinen solchen Übergang, und hier sind mir die Umbildungen¹¹ von Swammerdam, Malpighi und Leeuwenhoek, die zu den ausgezeichnetsten Beobachtern unserer Zeit gehören, zu Hilfe gekommen, und haben mir die Annahme erleichtert, daß das Tier und jede andere organisierte Substanz nicht dann ihren Anfang nimmt, wenn wir es glauben, und daß seine scheinbare Erzeugung nur eine Entwicklung und eine Art Vermehrung ist. Auch habe ich bemerkt, daß der Verfasser des Werkes über die Erforschung der Wahrheit, sowie Regis, Hartsoker und andere

kein Bewußtsein besitzen, 2) die Seelen, die bereits über Empfindung und Gedächtnis verfügen, 3) die selbstbewußten, vernünftigen Geister.

¹¹ Metamorphose findet überall statt, Metempsychose (Seelenwanderung) nirgends, weil es eine völlig körperlose Seele überhaupt nicht gibt. Die Entdeckungen, welche die angeführten Naturforscher mit Hilfe des Mikroskops machten, schienen Leibniz für die Richtigkeit seiner Grundüberzeugungen zu sprechen.

vortreffliche Männer nicht sehr weit von dieser Ansicht entfernt gewesen sind¹²

7 Aber noch blieb die größte Frage übrig, was denn aus diesen Seelen oder Formen wird beim Tode des Tieres oder bei der Zerstörung des Individuums der organisierten Substanz Dies setzt am meisten in Verlegenheit, um so mehr, als es unvernünftig erscheint, daß die Seelen in einem Chaos verworrenen Materie auf unnütze Weise verbleiben sollten Das hat mich endlich zu der Meinung gebracht, daß es nur einen vernünftigen Ausweg gabe, nämlich, die Erhaltung nicht allein der Seele, sondern auch des Tieres selbst und seiner organischen Maschine anzunehmen, obwohl es durch die Zerstörung der groben Teile zu einer Kleinheit herabgebracht wird, die unsern Sinnen nicht minder entgeht, als die in seinem Zustande vor der Geburt Auch kann wohl Niemand die wahre Zeit des Todes genau bezeichnen Denn dieser kann lange Zeit für eine bloße Hemmung der bemerkbaren Tätigkeiten gelten, und im Grunde ist er bei den einfachen Tieren auch nie etwas Anderes Einen Beleg hiervon gibt die Wiedererweckung ertrunkener Fliegen, wenn man sie nachher unter pulverisierter Kreide einscharrt, und mehrere ähnliche Beispiele, die genugsam erkennen lassen, daß es noch manche andere Wiedererweckungen geben wurde, und von viel langer her, wenn die Menschen im Stande waren, die Maschine wieder herzustellen Es hat den Anschein, daß der große Demokrit, wie sehr er auch Atomiker war, von etwas Ähnlichem gesprochen hat, obwohl Plinius darüber spottet Es ist also natürlich, daß das Tier, welches immer lebendig und organisiert gewesen (wie Männer von tiefer Einsicht anzuerkennen beginnen), es auch immer bleibt Da es nun hiernach kein erstes Entstehen oder keine ganz neue Zeugung des Tieres gibt, so wird es folglich auch kein letztes Absterben desselben oder keinen gänzlichen Tod im metaphysisch strengen Sinne, und somit anstatt der Seelen-

¹² Nicolaus Malebranche (1638—1715) veröffentlichte 1674 sein Hauptwerk „Erforschung der Wahrheit“ (De la recherche de la vérité) Pierre Sylvain Régis (1632—1707) war Cartesianer, mit dem Physiker Nicolaus Hartsoeker (1656—1725) stand Leibniz in Briefwechsel (Ausgabe v Gerhardt, Bd III, S 483 ff)

wanderung nur eine Umbildung eines und desselben Tieres geben, der zufolge die Organe verschiedentlich zusammengefaltete und mehr oder weniger entwickelt werden

8 Die vernünftigen Seelen folgen jedoch viel höhern Gesetzen, und sind Allem demjenigen entzogen, was ihre Eigenschaft von Burgern der Gesellschaft der Geister gefährden konnte Gott hat es nämlich so vorgesehen, daß durch alle Veränderungen der Materie die moralischen Eigenschaften ihrer Persönlichkeit nicht verloren gehen können Und man kann sagen, daß Alles zur Vollkommenheit hinstrebt, nicht nur das Universum im Allgemeinen, sondern auch die Geschöpfe im Besondern, die zu einem solchen Grade des Glückes bestimmt sind, daß das Universum sich dabei interessiert findet kraft der göttlichen Güte, die sich Jedem soweit mitteilt, als es die unumschränkte Weisheit zulassen kann

9 In Bezug auf den gewöhnlichen Lauf der Natur bei den Tieren und anderen körperlichen Substanzen, deren ganzliches Absterben man bisher angenommen, und deren Veränderungen vielmehr von mechanischen Regeln, als von moralischen Gesetzen abhängen, bemerkte ich mit Vergnügen, daß der alte Verfasser des Buches über die Diät, das man dem Hippokrates zuschreibt, etwas von der Wahrheit gesehen hat, wenn er mit ausdrücklichen Worten sagt, daß die Tiere nicht entstehen und nicht sterben, und daß die Dinge, von denen man glaubt, daß sie anfangen und untergehen, nur erscheinen und verschwinden Das war auch die Ansicht des Parmenides und Melissus nach Aristoteles Bericht Denn diese Alten waren gediegener, als man glaubt

10 Niemand in der Welt ist geneigter, den Neuern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als ich Gleichwohl finde ich doch, daß sie die Neuerung zu weit getrieben haben, unter Anderem, indem sie die natürlichen Dinge mit den künstlichen vermengten, weil ihre Vorstellungen von der Majestät der Natur nicht groß genug waren Man faßt den Unterschied zwischen ihren Maschinen und den unsrigen nur wie ein Verhältnis von Groß zu Klein Daher hat denn vor Kurzem ein sehr kenntnisreicher Mann, der Verfasser der Unterhaltungen über die Wahrheit der Wel-

ten¹³, gesagt, daß man bei näherer Betrachtung die Natur weniger wunderbar fände, als man geglaubt hatte, indem sie nur wie die Werkstätte eines Arbeiters wäre. Nach meiner Meinung gibt man auf diese Weise keine hinreichend würdige Idee von ihr, und nur unser System läßt endlich den wahren und ungeheuern Abstand zwischen den kleinsten Hervorbringungen und Mechanismen der göttlichen Weisheit und den größten Meisterwerken der Kunst eines beschränkten Geistes erkennen. Dieser Unterschied ist nicht bloß ein Unterschied dem Grade nach, sondern auch der Gattung nach. Man muß nämlich wissen, daß die Maschinen der Natur eine wirklich unendliche Menge von Organen haben, und so gut zum Widerstand gegen alle Zufälle ausgerüstet sind, daß es unmöglich ist sie zu zerstören. Eine natürliche Maschine bleibt noch in ihren kleinsten Teilen Maschine, und was mehr ist, sie bleibt immer dieselbe Maschine, die sie gewesen. durch die verschiedenen Faltungen, die sie annimmt, wird sie nur umgebildet, bald ausgedehnt, bald zusammengezogen und gleichsam konzentriert, wenn man glaubt, daß sie verloren ist.

11 Überdies gibt es vermittels der Seele oder der Form eine wahrhafte Einheit, die dem entspricht, was wir *Ich* in uns nennen. Dies konnte weder in künstlichen Maschinen, noch in der bloßen materiellen Masse, wie organisiert sie auch sein mochte, stattfinden, denn diese kann man nur wie eine Armee oder eine Herde, oder wie einen Teich voll Fische, oder wie eine aus Federn und Radern zusammengesetzte Uhr betrachten. Wenn es aber keine wahrhaften substantiellen Einheiten gäbe, so würde es in einer Ansammlung nichts Substantielles oder Reelles geben. Dies nötigte Cordemoy¹⁴ den Descartes zu verlassen und sich der Lehre des Demokrit von den Atomen anzuschließen, um eine wahrhafte Einheit zu finden. Aber die *materiellen Atome* sind vernunftwidrig. Denn sie sind noch aus Teilen zusam-

¹³ Die „*Entretiens sur la pluralité des mondes*“ des Cartesiansers Bern le Bovier de Fontenelle (1657—1757) erschienen 1686 Deutsche Übersetzung 1794.

¹⁴ Gérard de Cordemoy (1620—1684) beschäftigte sich vor allem mit der Frage des Verhältnisses von Leib und Seele.

mengesetzt, denn durch die unauflosliche Verbindung eines Teiles mit dem andern (gesetzt, man konnte sie begreifen oder mit Grund voraussetzen), wurde doch ihre Verschiedenheit nicht vernichtet werden. Es gibt nur substantielle Atome, d. h. reelle Einheiten, die schlechthin ohne Teile sind, die die Quellen der Tätigkeiten und die ersten absoluten Prinzipie der Zusammensetzung der Dinge und gleichsam die letzten Elemente der Auflösung der Substanzen sind. Man konnte sie metaphysische Punkte nennen. Sie haben etwas Lebensähnliches und eine Art Perception oder Vorstellung, und die mathematischen Punkte sind ihre Standpunkte, um das Universum auszudrücken. Wenn aber die körperlichen Substanzen ins Enge zusammengezogen sind, dann machen ihre Organe für unsere Betrachtung zusammen nur einen physischen Punkt aus. Also sind die physischen Punkte nur zum Schein unteilbar, die mathematischen Punkte sind exakt oder Punkte im strengsten Sinne des Worts, aber nur Modalitäten [Möglichkeiten], nur die metaphysischen oder substantiellen Punkte, d. i. jene Formen oder Seelen, sind exakt und reell, ohne sie würde es nichts Reelles geben, da es ohne wahre Einheiten auch keine Vielheit geben würde.

12 Nachdem ich diese Sätze aufgestellt hatte, glaubte ich in den Hafen einschiffen zu können. Allein als ich über die Vereinigung der Seele mit dem Körper nachzudenken begann, wurde ich gleichsam auf die hohe See zurückgeschleudert. Denn wie der Körper etwas in die Seele übergehen läßt oder umgekehrt, oder wie eine Substanz mit einer andern geschaffenen Substanz Gemeinschaft haben kann, das zu erklären fand ich kein Mittel. Descartes hatte in dieser Beziehung die Sache nicht zu Ende geführt, soviel man aus seinen Schriften entnehmen kann, aber seine Schüler sahen, daß die gewöhnliche Meinung unbegreiflich ist, und sie hielten dafür, daß wir die Eigenschaften der Körper empfinden, weil Gott bei Gelegenheit der Bewegungen der Materie Gedanken in der Seele entstehen läßt, und wenn unsere Seele ihrerseits den Körper in Bewegung setzen will, so ist es nach ihrer Meinung Gott, der ihn anstatt ihrer bewegt. Und da die Mitteilung der Bewegungen ihnen auch unbegreiflich

schien, so glaubten sie, Gott gabe dem einen Körper die Bewegung bei Gelegenheit der Bewegung des andern. Dies nennt man das System der gelegentlichen Ursachen, welches durch die schonen Reflexionen des Verfassers von der Erforschung der Wahrheit sehr in Umlauf gesetzt worden ist.¹⁵

13 Zwar muß ich sagen, daß man mit der Angabe dessen, was unmöglich ist, in die Schwierigkeit eingedrungen, allein durch die Weise, wie man das, was wirklich geschieht, erklärt, scheint sie keineswegs gehoben zu sein. Es ist wahr, daß ein reeller Einfluß einer geschaffenen Substanz auf die andere, in metaphysischer Strenge gesprochen, unmöglich ist, und daß alle Dinge mit allen ihren Realitäten durch die Kraft Gottes stetig hervorgebracht werden. Aber zur Lösung von Aufgaben ist es nicht hinreichend, die allgemeine Ursache anzuwenden und das herbeizurufen, was man als *Deus ex machina* bezeichnet. Denn wenn man dies tut, ohne daß eine andere Erklärung vorhanden ist, die aus der Reihe der zweiten Ursachen gezogen werden kann, so heißt dies eigentlich zum Wunder seine Zuflucht nehmen. In der Philosophie muß man in der Weise Rechenschaft zu geben versuchen, daß man erkennen laßt, wie die Dinge durch die gottliche Weisheit gemäß dem Begriffe des Gegenstandes, um den es sich handelt, sich vollziehen.

14 Da ich also genötigt war, die Unmöglichkeit davon einzuräumen, daß die Seele oder irgend eine andere wahrhafte Substanz etwas von außen aufnehmen könne, wenn nicht durch die gottliche Allmacht, wurde ich allmählich auf einen Gedanken geführt, der mich überraschte, aber doch unvermeidlich scheint, und der in der Tat sehr große Vorteile und sehr bedeutende Schönheiten hat. Man muß nämlich behaupten, daß Gott die Seele oder jede andere reelle Einheit sogleich in der Weise geschaffen hat, daß ihr Alles aus ihrem eigenen Grund und Boden durch eine vollständige Spontaneität oder Selbsttätigkeit erwacht in Bezug auf sie selbst und gleichwohl in vollkommner Überein-

¹⁵ Neben Nicolaus Malebranche (1638—1715) wird Arnold Geulincx (1624—1669) zu den Hauptvertretern dieses „Systems der gelegentlichen Ursachen“ (Occasionalismus) gezählt.

stimmung mit den Dingen außerhalb Und da also die Vorstellungen in unserm Innern, — d h in der Seele selbst, und nicht in dem Gehirn, noch in den feinen Teilen des Körpers, — in Bezug auf die äußern Dinge nur eine Reihe von Phänomenen sind, oder vielmehr wahrhafte Erscheinungen und gleichsam wohlgeordnete Traume, so müssen demnach diese in der Seele selbst befindlichen Vorstellungen ihr durch ihre eigene ursprüngliche Einrichtung zukommen, d h durch die vorstellende Natur (einer Fähigkeit, die Dinge außer ihr in Bezug auf ihre Organe auszudrücken), die ihr bei ihrer Schöpfung ist gegeben worden, und die ihren individuellen Charakter ausmacht Da nun eine jede dieser Substanzen das ganze Universum auf ihre Weise und gemäß ihrem Standorte ¹⁶ genau darstellt, und da die Vorstellungen oder Ausdrücke der Außendinge in der Seele gerade zur rechten Zeit kraft ihrer eigenen Gesetze hervortreten, gleichsam wie in einer besondern Welt, und als ob außer Gott und ihr nichts existierte (um sich der Redeweise einer gewissen Person ¹⁷ zu bedienen, die einen hohen Geistesschwung hat und deren Heiligkeit berühmt ist), so wird die Folge davon eine vollkommene Übereinstimmung zwischen allen diesen Substanzen sein, und die Wirkung ganz dieselbe, die man bemerken wurde, wenn sie durch ein Hinüberfließen ¹⁸ der Arten oder der Qualitäten, was der große Haufe der Philosophen sich einbildet, untereinander in Gemeinschaft standen Da überdies die organisierte Masse, in welcher der Standpunkt der Seele ist, näher ausgedrückt wird, und ihrerseits bereit ist, nach den Gesetzen der körperlichen Maschine in dem Augenblick, wo die Seele es will, von selbst zu handeln, ohne daß die eine die Gesetze der andern stört, und

¹⁶ Sowohl der „Standorte“ wie der „Weisen“ sind unendlich viele, es sind in kontinuierlicher Folge alle Grade und Stufen von Perzeptionskraft zugleich vorhanden, diese Kräfte wirken jeweils aufs Ganze, wenn auch keine genau ebenso stark und in der nämlichen Weise wie die andere, sondern jede *i n d i v i d u e l l*

¹⁷ Die Heilige Teresa (1515—1582) ist gemeint Sie gebraucht jene „Redeweise“ vielfach in ihrer berühmten Selbstbiographie

¹⁸ Die Scholastiker lehrten, daß bei der Sinneswahrnehmung gewisse unstoffliche Bildchen (species, Arten oder Qualitäten) der Dinge in die Sinnesorgane hinüberfließen

da so die Lebensgeister¹⁹ und das Blut gerade dann die nötigen Bewegungen haben, um den Leidenschaften und Vorstellungen der Seele zu entsprechen, so ist dies die wechselseitige im Voraus in jeder Substanz des Universums geordnete Beziehung, wodurch das, was wir ihre Gemeinschaft nennen, hervorgerufen wird, und worin allein die Vereinigung der Seele und des Leibes besteht. Auch kann man hieraus einsehen, wie die Seele mit einer unmittelbaren Gegenwart, die nicht größer sein kann, in dem Körper ihren Sitz hat, da sie darin wohnt, gleichwie die Einheit in dem Resultate der Einheiten, nämlich in der Vielheit, ist.

15 Diese Hypothese²⁰ ist sehr wohl möglich. Denn warum konnte Gott nicht von Anfang an der Substanz eine Natur oder innere Kraft geben, die (wie in einem geistigen oder formellen Automaten, das aber bei einer mit Vernunft begabten Substanz ein freies ist) der Ordnung nach alles das in ihr hervorbringen konnte, was ihr geschehen wird, d. h. alle Erscheinungen oder Vorstellungen, die sie haben wird, und zwar ohne Hilfe irgend eines andern Geschöpfes? Um so mehr, als die Natur der Substanz einen Fortschritt oder eine Veränderung, ohne welche sie keine Kraft der Tätigkeit haben würde, mit Notwendigkeit fordert und wesentlich einschließt. Da also die Natur der Seele darin besteht, das Universum ganz genau, obschon mehr oder weniger deutlich vorzustellen, so wird die Folge der Vorstellungen, die sich die Seele erzeugt, natürlich der Folge der Veränderungen des Universums selbst entsprechen.²¹ Ebenso ist auch umgekehrt der Leib der Seele angepaßt worden, für die Fälle, wo sie als nach Außen wirkend angesehen wird.

¹⁹ Vgl. Seite 77, Anmerkung.

²⁰ Die Hypothese der praestabilten Harmonie (*harmonie pré-établie*).

²¹ Vgl. Spinozas Satz „*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*“ Leibniz erklärt dagegen in seiner Monadologie: „Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen, und der Körper den seinigen, sie treffen sich kraft der zwischen allen Substanzen praestabilten Harmonie, da sie nämlich alle Representationen eines und desselben Universums sind.“ Also bei Spinoza Parallelismus, bei Leibniz praestabilte Harmonie.

Das ist um so vernünftiger, als die Körper nur für die Geister gemacht sind, indem nur die letztern fähig sind, mit Gott in Gesellschaft zu treten und seinen Ruhm zu preisen. Sobald man also die Möglichkeit dieser Hypothese der Übereinstimmung einsieht, bemerkt man auch, daß sie die vernünftigste ist, und daß sie eine erhabene Idee von der Harmonie des Universums und von der Vollkommenheit der Werke Gottes gibt.

16. Es findet sich dabei auch folgender großer Vorteil. Anstatt zu sagen, daß wir nur zum Schein und für das tätige Leben hinreichend frei sind, wie mehrere Personen von Geist geglaubt haben, muß man vielmehr behaupten, daß wir nur scheinbar von der Notwendigkeit fortgerissen werden, und daß wir, metaphysisch streng gesprochen, von dem Einflusse aller anderen Geschöpfe vollkommen unabhängig sind. Hierdurch wird auch die Unsterblichkeit unserer Seele und die immer gleichmäßige Erhaltung unserer Individualität in ein außerordentliches Licht gestellt, durch die eigene Natur der Seele, die vor allen Zufällen von Außen geschützt ist, ist dies vollkommen geordnet, welchen Schein das Gegenteil auch habe. Nie hat ein System unsere Erhabenheit deutlicher gemacht. Jeder Geist ist gleichsam eine besondere Welt, sich selbst genügend, unabhängig von jedem andern Geschöpf, er trägt die Unendlichkeit in sich, drückt das Universum aus, er hat dieselbe Dauer, dieselbe Beständigkeit, dieselbe Absolutheit, wie das Universum der Geschöpfe selbst.²² Jeder hat also auf die eigenste Weise in dem Weltganzen seine Rolle und zur Vollkommenheit der Gesellschaft aller Geister beizutragen. Das ist ihre sittliche Vereinigung in der Stadt Gottes. Auch liegt hierin ein neuer Beweis für das Dasein Gottes, der von einer überraschenden Klarheit ist. Denn die vollkommene Übereinstimmung so vieler Substanzen, die unter einander keine Gemeinschaft haben, kann nur von einer gemeinschaftlichen Ursache herrühren.

²² In der Monadologie hat Leibniz diese „Autarkie“ der Seelen (Monaden) noch starker betont. „Die Monaden haben keine Fenster.“ „Es gibt keine Möglichkeit zu erklären, wie eine Monade in ihrem Inneren durch irgendein anderes Geschöpf beeinflusst oder verändert werden konnte.“ (§ 7)

17 Abgesehen von diesen Vorteilen, die diese Hypothese empfehlen, kann man behaupten, daß sie etwas mehr ist, als eine Hypothese Denn es scheint kaum möglich, die Dinge auf eine andere verständliche Weise zu erklären, und mehrere bedeutende Schwierigkeiten, die bisher die Köpfe beschäftigt haben, scheinen von selbst zu verschwinden, wenn man sie wohl begriffen hat Die gewöhnlichen Arten sich auszudrücken, lassen sich noch sehr gut beibehalten Man kann nämlich sagen, daß diejenige Substanz, deren Zustand den Grund einer Veränderung auf eine verständliche Weise angibt (dergestalt, daß man annehmen muß, ihr seien in diesem Punkte die übrigen von Anfang an nach der Ordnung der Ratschläge Gottes angepaßt), in dieser Beziehung als *wirkend* auf die andern aufgefaßt werden muß Auch ist die wirkende Tätigkeit einer Substanz auf die andere weder eine Heraussendung noch eine Hinüberpflanzung einer Wesenheit, wie der große Haufen meint, sie kann vernünftiger Weise nicht anders aufgenommen werden, als in der eben entwickelten Art Freilich in der Materie begreift man ganz wohl eine Loslassung und eine Aufnahme von Teilen, woraus man mit Recht alle Erscheinungen der Physik mechanisch erklärt Allein da die materielle Masse keine Substanz ist, so ist ersichtlich, daß die wirkende Tätigkeit hinsichtlich der Substanz selbst nur das sein kann, was ich eben auseinander gesetzt habe

18 Wie metaphysisch diese Betrachtungen auch aussehen, so sind sie doch in der Physik vortrefflich zu gebrauchen, um die Gesetze der Bewegung aufzustellen, wie unsere *Dynamik* dies wird zeigen können Man kann nämlich sagen, daß beim Stoß der Körper ein jeder nur durch seine eigene Schwingkraft leidet, indem diese Ursache der Bewegung schon in ihm liegt Was die absolute Bewegung betrifft, so kann sie mathematisch durch Nichts bestimmt werden, da sich Alles in Verhältnissen bestimmt Deshalb haben die Hypothesen immer eine vollkommen gleiche Geltung, wie in der Astronomie, dergestalt, daß man bei einer angenommenen Anzahl von Körpern willkürlich einem beliebigen Ruhe oder einen bestimmten Grad der Bewegung beilegen kann, ohne daß die Erscheinungen der geradlinigen, kreis-

formigen oder zusammengesetzten Bewegung dies widerlegen konnten. Indessen ist es vernünftig, den Körpern die wahren Bewegungen nach einer Voraussetzung beizulegen, die den Grund der Erscheinungen auf die verständlichste Weise angibt, indem diese Benennung dem eben aufgestellten Begriffe der Wirkung entspricht²³

Erläuterung zu Gottfried Wilhelm Leibniz

Nach Willy Kabitze (Die Philosophie des jungen Leibniz, 1909) lassen sich bei Leibniz fünf Grundgedanken feststellen, auf deren systematischer Entwicklung und Verbindung seine Philosophie beruht: 1) die durchgängige Vernünftigkeit der Welt, 2) die selbständige Bedeutung des Individuellen in der Welt, 3) die vollkommene Harmonie von allem und jedem in der Welt, 4) die qualitative und quantitative Unendlichkeit der Welt, 5) die Hypothese der mechanischen Naturerklärung.

Auch unsere Abhandlung enthält diese fünf Grundgedanken auf mannigfaltigste ineinander verwoben.

1. Der Gedanke der Weltvernunft findet sich vor allem im 8. Abschnitt ausgesprochen, und zwar in der für Leibniz charakteristischen dynamischen Fassung: Alles strebt zur Vollkommenheit und jedes Geschöpf erreicht jenen Grad von Vollkommenheit (= Glück), den die unendliche Güte und Weisheit im Interesse des Ganzen zulassen kann.

Im 10. Abschnitt wird angedeutet, daß die Vorstellungen, welche die neueren Philosophen von der Majestät der Natur haben, nicht groß genug sind. Der Unterschied zwischen den Schöpfungen der göttlichen Weisheit (die eigentlich gar nicht als Mechanismen, Maschinen oder Automaten bezeichnet werden soll-

²³ Dieser letzte Abschnitt zeigt, daß Leibniz von der Relativität der Bewegung überzeugt war. Für den Zusammenhang von Metaphysik und Dynamik bei Leibniz vgl. § 80 der Monadologie zu vergleichen. „Descartes erkannte, daß die Seelen den Körpern keine Kraft verleihen können, weil in der Materie die Größe der Kraft immer konstant bleibt. Er glaubte jedoch, die Seele könne die Richtung der Körper ändern. Aber das war nur möglich, weil man zu seiner Zeit das Naturgesetz noch nicht kannte, nach welchem im Ganzen auch dieselbe Richtung in der Materie erhalten bleibt. Hatte er dieses Gesetz gekannt, so wäre er wohl auf mein System der prästabilierten Harmonie verfallen.“

ten) und den bedeutendsten Werken unserer Technik ist nicht nur quantitativ, sondern qualitativ Das gottgeschaffene Naturgebilde ist durch und durch organisiert, es ist ein Mikrokosmos, jeder seiner Teile hat Ganzheit, deshalb sind hier auch die unglaublichsten Metamorphosen möglich, während das Werk der Menschenhand in Stücke zerbricht

2 Weiterhin fehlt den künstlichen Maschinen (es gibt solche aber nur bis zu einem gewissen Grad, da das Material, aus welchem wir unsere Werke herstellen, letzten Endes selbst gottgeschaffen ist) die „wahrhafte Einheit“ (Abschnitt 11) Sie wurde auch in einer „bloßen materiellen Masse“ (falls es so etwas geben würde!) fehlen Nun sind aber allenthalben „reelle Einheiten“ vorhanden ein Individuelles, welches dem entspricht, was wir unser Ich nennen Diese „reellen Einheiten“ sind nicht aus Teilen zusammengesetzt (etwa so wie ein Steinhaufen aus Steinen, das wäre etwa ein Beispiel für eine „bloße materielle Masse“), also keine „kleinsten Körperchen“ wie die vernunftwidrigen „materiellen Atome“, sondern „metaphysische Punkte“, die unkorperlich wie mathematische Punkte, dabei jedoch keine bloßen „Modalitäten“, sondern substantiell sind Kein solcher metaphysischer Punkt ist dem anderen gleich, jeder ist einzigartig sowohl nach seiner „Lage“ in der Welt, wie nach dem Grad seiner Wirksamkeit Es handelt sich nämlich um Kraftpunkte, die gewissermaßen „leben“, d h „perzipieren“ (vorstellen) — und wenn auch in der allerunbewußtesten Weise

Das Wort „Monade“ kommt in unserer Abhandlung noch nicht vor, das ist jedoch unwesentlich Mit mehr Bedauern vermissen wir eine klare Feststellung über das Verhältnis von Aggregathaftem („Körperlichem“) und Substantiell-Einfachem („Seelischem“) In der Monadologie hat sich Leibniz darüber wenigstens andeutungsweise ausgesprochen Es gibt nichts „Absolut-Unbeseeltes“ (auch ein Steinhaufen ist nicht absolut-unbeseelt) und es gibt auch nichts „Absolut-Unkorperliches“ (daher auch keine „Seelenwanderung“), substantiell-individuelle Einheit und Aggregatzusammenhang lassen sich überall unterscheiden, aber nirgends trennen

Die Selbständigkeit des Individuellen wird im 16 Abschnitt noch weiterhin geklärt Jede Seele (jede Monade, jedes metaphysisch-substantielle Kraftzentrum) ist autark, d h vom äußeren (mechanischen) Einfluß aller anderen unabhängig „Jeder Geist ist

gleichsam eine besondere Welt, sich selbst genügend, unabhängig von jedem andern Geschopf, er trägt die Unendlichkeit in sich, drückt das Universum aus, er hat dieselbe Dauer, dieselbe Beständigkeit, dieselbe Absolutheit, wie das Universum der Geschöpfe selbst.“ Das ist schwer zu fassen, wird aber einigermaßen deutlich, wenn wir jedes Monaden-Individuum als ein die ganze Welt zu durchdringen strebendes Strahlkraft-Zentrum begreifen. „Man kann es mit mathematischen Mitteln beweisen, daß sich jede Wirkung, so gering sie auch sei, in das Unendliche, der Entfernungen wie auch der Zeit nach ausbreitet und sich ausstrahlend durch die ganze Welt in alle Ewigkeit bewahrt. So sind es nicht nur die Seelen, sondern auch die Taten, die immer erhalten bleiben. Ja die Handlung einer jeden Seele erhält sich wegen des geistigen Zusammenhanges und des inneren Einklanges aller Dinge sogar in jeder einzelnen Seele des ganzen Universums.“ Mit Recht bemerkt Leibniz im 16. Abschnitt: „Hierdurch wird auch die Unsterblichkeit unserer Seele und die immer gleichmäßige Erhaltung unserer Individualität in ein außerordentliches Licht gestellt, durch die eigene Natur der Seele, die vor allen Zufällen von Außen geschützt ist, ist dies vollkommen geordnet, welchen Schein das Gegenteil auch habe. Nie hat ein System unsere Erhabenheit deutlicher gemacht.“

3. Schon sind wir im Grunde bei der „Praestabilierten Harmonie“ angelangt, die nicht nur „möglich“ (15. Abschnitt), sondern sogar „etwas mehr, als eine Hypothese“ (17. Abschnitt) ist. Im 14. Abschnitt wird sie vor allem vorgetragen — und zwar gerade unter der Voraussetzung der vollständigen Spontaneität und Autarkie aller individuellen, d. h. schlechterdings einzigartigen Monaden, von denen keine äußerlich („mechanisch“) auf die anderen einzuwirken vermag. Jedes Individuum steht unmittelbar zu Gott, dieser hat bei der Schöpfung jedes Individuums auf alle anderen Rücksicht genommen, solche Rücksichtnahme garantiert die absolute Harmonie aller Perzeptionen und Erscheinungen. Unendlich viele Universa (jedes individuell „gespiegelt“) durchdringen sich, ohne daß jemals einer dieser „wohlgeordneten Traume“ den anderen stört. „Sobald man die Möglichkeit dieser Hypothese der Übereinstimmung (hypothèse des accords) einsieht, bemerkt man auch, daß sie die vernünftigste ist, und daß sie eine erhabene Idee von der Har-

monie des Universums und von der Vollkommenheit der Werke Gottes gibt“ (15 Abschnitt)

4 Die Welt ist qualitativ und quantitativ grenzenlos, die Zahl der „Monaden“ im kleinsten „Stückchen“ ebenso unendlich, wie im ganzen Universum. Dies erfordert schon die *lex continui*, die unendlich viele Grade von Perzeptionskraft und mithin auch unendlich viele Individuen verlangt, von welchen jedes von seinem „Standort“ oder „Gesichtspunkt“ (*point de vue*) aus die ganze Welt „ausdrückt“

„Es ist so, als habe Gott das Universum so oft verschieden gestalten wollen, als es Seelen gibt oder als ob er ebenso viele Welten im Kleinen geschaffen habe, die im tiefsten Grunde übereinstimmen, in der Erscheinung aber vielgestaltig sind,“ schrieb Leibniz am 8. Mai 1704 an die Königin Sophie Charlotte von Preußen. Und er fugt hinzu: „Dies ist in wenigen Worten meine ganze Philosophie.“

Auch hieraus erhellt, daß (wie er an anderer Stelle einmal gesagt hat) „die Welt ganz in jedem ihrer Teile enthalten ist.“

Im 17. Abschnitt unserer Abhandlung betont Leibniz, daß diese metaphysische Grundüberzeugung „die gewöhnlichen Arten sich auszudrücken“ keineswegs ausschließt. Man kann auch weiterhin „sagen, daß diejenige Substanz, deren Zustand den Grund einer Veränderung auf eine verständliche Weise angibt (dergestalt, daß man annehmen muß, ihr seien in diesem Punkte die übrigen von Anfang an nach der Ordnung der Ratschläge Gottes angepaßt), in dieser Beziehung als *wirkend* auf die andern aufgefaßt werden muß.“

5 In der Physik ist diese mechanisch-materielle Naturerklärung vollständig an ihrem Platze. „Allein die materielle Masse ist keine Substanz,“ fährt Leibniz im 17. Abschnitt fort, der Philosoph darf das niemals vergessen!

Trotzdem steht Leibniz auf dem Boden der modernen Naturwissenschaft, er hält an der Hypothese der mechanistischen Naturerklärung fest, weil er sie mit seinem System der Harmonie in vorherbestimmtem Einklang weiß.

In einem im Juni 1686 an Arnauld gerichteten Brief schreibt er: „Wenn der Körper eine Substanz ist und nicht nur ein Phaenomen wie der Regenbogen oder ein Wesen, das wie ein Steinhäufen nur zufällig oder durch Anhaufung eines ist, dann kann er nicht

allein in der Ausdehnung bestehen und man muß notwendig ein Etwas annehmen, das man substantielle Form nennt und das in irgendeiner Hinsicht der Seele entspricht. Hiervon habe ich mich schließlich sozusagen gegen meinen Willen überzeugt, nachdem ich früher von dieser Ansicht recht weit entfernt war. Wenn ich aber auch in dieser allgemeinen und sozusagen metaphysischen Deutung des Prinzips der Körper so etwas wie ein Lobredner der Scholastiker bin, so vertrete ich doch auch andererseits die korpuskulare Anschauung, wie man es bei der Deutung der einzelnen Erscheinungen tun muß. Hier die Formen oder Qualitäten einzuführen, ist nichtssagend. Die Natur muß man immer mathematisch und mechanisch erklären, vorausgesetzt, daß man weiß, daß die Prinzipien selbst und die Gesetze der Mechanik oder der Kraft nicht allein von der mathematischen Ausdehnung, sondern von bestimmten metaphysischen Gründen abhängen.“

Mit dieser Briefstelle befinden sich die Abschnitte 2 und 3 unserer Abhandlung in voller Übereinstimmung.

GIAMBATTISTA VICO

(1668—1744)

Bahnbrechender Geschichtsphilosoph Sohn eines Buchhändlers in Neapel, in der Atmosphäre der jesuitischen Gegenreformation erzogen, bei Lebzeiten wenig beachteter Inhaber einer untergeordneten Lehrstelle an der Universität seiner Vaterstadt Leidenschaftlicher Gegner des Cartesianismus Sein Grundsatz Wir können nur verstehen, was wir selber geschaffen haben Die Natur schuf Gott allein, aber die Kultur ist weitgehend eine Leistung des Menschen Also ist die Kulturwissenschaft (Geschichte) die wahre Wissenschaft, der wir alle unsere Kräfte widmen sollten. Was der geschichtsblinde Descartes verachtete, gerade darauf kommt es an

Vicos Hauptwerk hat den Titel „Prinzipien einer neuen Wissenschaft von der gemeinschaftlichen Natur der Völker“ (*Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, 1725) Es fußt auf dem philologischen Wissen seiner Zeit und stellt eine Geschichtstheologie dar, die zugleich Gottes Wege erforschen und eine Art Völkerpsychologie entwickeln soll, denn das Menschengeschlecht bewegt sich trotz aller Freiheit im Einzelnen, im Ganzen immer wieder in den namlichen gottgewollten Bahnen Auf ein theokratisches Zeitalter folgt ein heroisch-aristokratisches und schließlich ein menschlich-monarchisches oder -demokratisches, den patriarchalischen Zuständen des phantasievollen, mythenschaffenden Orients entsprechen die geistlichen Staaten der Völkerwanderung, der altgriechischen Adelherrschaft das Rittertum der Periode der Kreuzzüge, der römischen Republik und Kaiserzeit Vicos Gegenwart, die Kultur beginnt allerorten in primitiver Weise mit dem Aufbau des Notwendigen, dann gelangen die Menschen zum Nutzlichen, zum Bequemen, zum Anmutigen, schließlich versinken sie in torichten Mißbrauch und Übertreibung und fallen in eine schlimmere Barbarei zurück Diese Dreiteilung wird allenthalben durchgeführt

Goethe spricht in seiner Italienischen Reise von Vico und ver-

gleichet ihn mit Hamann. In der Tat fehlt es neben genialen Geistesblitzen nicht an Dunkelheit und Verwirrung. Die erste deutsche Übersetzung (von Wilhelm Ernst Weber, 1821) wurde im Niebuhr-Kreise angeregt, 1924 veröffentlichte Erich Auerbach eine neue Verdeutschung, die zwar gekürzt ist, aber immer noch hohe Anforderungen an die Anpassungsfähigkeit des Lesers stellt. Es war nicht leicht, einen Einzelabschnitt aus dem wunderbar verwickelten Ganzen herauszulösen.

Seine Wiedererweckung verdankt Vico den italienischen Hegelianern des 19. Jahrhunderts. De Sanctis nannte sein Werk „die gottliche Komödie der Wissenschaft“. Benedetto Croce widmete ihm eine glanzend geschriebene Monographie (1911, deutsche Übersetzung 1927). — Neuerdings (1947) veröffentlichte Walter F. Otto eine lateinisch-deutsche Ausgabe von Vicos Programm-Rede „De nostri temporis studiorum ratione“ (1703) unter dem Titel „Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung“ mit erläuternden Nachworten von C. Fr. v. Weizsäcker und Fritz Schalk, sowie Hinweisen auf die jüngste Vico-Literatur.

12 DIE DREI ALLGEMEINEN UND EWIGEN GRUNDLAGEN ALLER MENSCHLICHEN KULTUR

(Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur
der Völker. Erstes Buch. Dritte Abteilung)

Um die Probe zu machen, ob die bisher¹ als Elemente dieser Wissenschaft aufgezählten Sätze dem Stoff der Geschichte Form geben können, bitten wir den Leser zu bedenken, was bisher über die Grundlagen des göttlichen und menschlichen Wissens der Heiden geschrieben worden ist, und dann prüfe er, ob es mit jenen Sätzen in Widerspruch steht, mit allen, mit mehreren, oder auch nur mit einem, denn es ist bei einem von gleicher Bedeutung wie bei allen, da sie alle miteinander zusammenhängen. Wenn der Leser eine solche Zusammenstellung vornimmt, wird er ohne Zweifel merken,

¹ In der Zweiten Abteilung waren 114 „Elemente, Axiome oder Grundsätze sowohl philosophischer wie philologischer Art“ aufgezählt und erläutert worden, auf die sich Vico nunmehr vielfach beruft.

daß das fruher Geschriebene alles Anführungen einer unklaren Erinnerung, alles Bilder einer schlecht geregelten Phantasie sind, daß nirgends das Verstandnis daran teil hat, denn der Verstand ist mußig geblieben infolge der beiden Arten von torichter Anmaßung, die wir in den Grundsätzen erwähnt haben² Da wir nun einerseits wegen der Anmaßung der Volker, daß ein jedes das älteste der Welt gewesen sein will, keine Hoffnung haben die Prinzipien dieser Wissenschaft bei den Philologen zu finden — andererseits, wegen der Anmaßung der Gelehrten, die glauben, daß das, was sie wissen, seit dem Beginn der Welt vollständig bekannt sei, auch keine Aussicht haben sie bei den Philosophen zu finden — so müssen wir, für diese Untersuchung, uns so benehmen, als gäbe es auf der Welt keine Bücher³

Doch in dieser Nacht voller Schatten, die für unsere Augen das entfernteste Altertum bedeckt, erscheint das ewige Licht, das nicht untergeht, von jener Wahrheit, die man in keiner Weise in Zweifel ziehen kann daß diese historische Welt ganz gewiß von den Menschen gemacht worden ist und darum können (denn sie müssen) in den Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes ihre Prinzipien aufgefunden werden Dieser Umstand muß jeden, der ihn bedenkt, mit Erstaunen erfüllen wie alle Philosophen voll Ernst sich bemüht haben, die Wissenschaft von der Welt der Natur zu erringen, welche, da Gott sie geschaffen hat, von ihm allein erkannt wird, und vernachlässigt haben nachzudenken über die Welt der Nationen, oder historische Welt, die die Menschen erkennen können, weil sie die Menschen geschaffen haben Diese erstaunliche Wirkung wird hervorgebracht von

² Grundsatz 3 und 4 „Jedes Volk erhob Anspruch darauf, als erstes vor allen andern die Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens gefunden zu haben und die Überlieferung seiner Geschichte seit Anfang der Welt aufzubewahren“ „Zu dieser Anmaßung der Nationen gesellt sich die der Gelehrten, die wollen, daß das, was sie wissen, ebenso alt sei wie die Welt“

³ Über den Unterschied von Philosophie und Philologie (= Geschichte im weitesten Sinn) spricht sich Vico Grundsatz 10 folgendermaßen aus „Die Philosophie betrachtet die Vernunft, und daraus entsteht die Wissenschaft des Wahren, die Philologie beobachtet, was die menschliche Willkür als Gesetz aufgestellt hat, und daraus entsteht das Bewußtsein von dem, was gewiß ist“

der Armut des menschlichen Geistes, die wir schon im 63 Grundsatz erwähnten daß er, aufgeschluckt und begraben vom Körper, von Natur geneigt ist nur die körperlichen Dinge wahrzunehmen, und einer allzugroßen Anstrengung und Muhe bedarf, um sich selbst zu begreifen, so wie das körperliche Auge zwar alle Gegenstände außer sich sieht, aber des Spiegels bedarf, um sich selbst zu erblicken⁴. Da nun die Welt der Völker von den Menschen gegründet worden ist, so wollen wir zusehen, in welchen Dingen die Menschen zu allen Zeiten übereingestimmt haben und immer noch übereinstimmen, denn diese Dinge können uns die allgemeinen und ewigen Grundlagen geben, deren jede Wissenschaft bedarf, auf denen alle Völker entstanden sind und sich in staatlicher Ordnung erhalten.

Betrachten wir alle Völker, barbarische und zivilisierte, durch ungeheure Abstände des Ortes und der Zeit getrennte, auf verschiedene Art gegründete – so beobachten sie alle folgende drei menschliche Sitten: sie haben alle irgend eine Religion, sie schließen alle die Ehen in feierlicher Form, sie begraben alle ihre Toten, und auch bei den wildesten und rohesten Völkern gibt es keine menschlichen Handlungen, die mit ausgesuchteren Zeremonien und mit strenger geheiligten Formen begangen werden, als Religionsübungen, Ehen und Begrabnisse. Darum muß wegen des Grundsatzes⁵, daß gleiche Ideen, die bei einander unbekannten Völkern

⁴ Grundsatz 63 lautet wörtlich: „Der menschliche Geist ist, durch die Sinne, von Natur geneigt, sich selbst außerhalb, im Körper, zu sehen, erst mit großer Schwierigkeit gelangt er vermittelst der Reflexion dazu, sich selbst zu erkennen. Dieser Grundsatz gibt uns das allgemeine Prinzip der Etymologie in allen Sprachen, denn in ihnen werden die Ausdrücke von den Körpern und Eigenschaften der Körper übertragen, um die Dinge des Geistes und der Seele zu bezeichnen.“

⁵ Es ist Grundsatz 13: „Dieser Grundsatz ist ein großes Prinzip: er setzt fest, daß der dem Menschengeschlecht gemeinsame Sinn das Kriterium ist, welches die göttliche Vorsehung den Menschen gelehrt hat, um das Gewisse über das natürliche Recht der Völker zu bestimmen, über dieses Gewisse verständigen sich die Völker, indem sie die prinzipielle Einheitlichkeit des genannten Rechts erkennen, in welchem sie alle, mit verschiedenen Modifikationen, übereinstimmen. Daraus entsteht das geistige Wörterbuch, der Ursprung aller ver-

allgemein entstehen, einen gemeinsamen Untergrund von Wahrheit haben müssen, es für alle gelten, daß von diesen drei Dingen bei ihnen allen die menschliche Gesittung ausging, und daß sie darum von allen aufs Heiligste bewahrt werden müssen, damit die Welt nicht von Neuem verwildere und in den Urwaldzustand zurückfalle. Daher haben wir diese drei ewigen und allgemeinen Gebrauche als die drei ersten Prinzipien unserer Wissenschaft genommen.

Möge uns keiner der modernen Reisenden vorwerfen, unser erster Grundsatz sei falsch: sie erzählen nämlich, es gäbe in Brasilien, bei den Kaffern und anderen Gegenden der neuen Welt Völker, die in Gesellschaft leben ohne irgend welche Gotteskenntnis, von ihnen hat sich Bayle vielleicht überreden lassen, der in der Abhandlung vom Kometen behauptet, die Völker könnten ohne das Licht der Gottheit in Gerechtigkeit leben, so viel hat ja nicht einmal Polybios behauptet⁶. Das sind Märchen von Reisenden, die ihren Büchern durch abenteuerliche Berichte größeren Absatz verschaffen wollen. Denn es glauben alle Völker an eine vorsehende Gottheit, auf diese Art haben sich durch den ganzen Verlauf der Zeiten und durch die ganze Weite dieser historischen Welt nicht mehr als vier Hauptreligionen bilden können: eine der Hebräer, daraus die zweite der Christen, die beide an die Gottlichkeit eines unendlichen freien Geistes glauben, die dritte der Heiden, welche an eine Mehrheit von Gottern glauben, die aus Körper und freiem Geist zusammengesetzt vorgestellt werden — deshalb sagen sie, wenn sie die Gottheit, die die Welt regiert und bewahrt, bezeichnen wollen, dafür „die unsterblichen Götter“, die immortales, die vierte und letzte ist die der Mohammedaner, die die Gottheit als einen unendlichen freien Geist in einem un-

terschiedenen artikulierten Sprachen. In ihm ist abgefaßt die ideale ewige Geschichte, die uns die Geschichten aller Völker in der Zeit gibt.“

⁶ Pierre Bayle (1647—1706), der bekannte Skeptiker und Verfasser des *Historisch-Kritischen Wörterbuchs* — Die Polybiusstelle (VI, 56) ist von Vico im Grundsatz 31 überscharf wiedergegeben: „Polybios sagt, daß die Welt, wäre sie von Philosophen bewohnt, keine Religionen brauchte.“

endlichen Körper auffassen, denn sie erwarten sinnliche Vergnügungen als Belohnung im jenseitigen Leben. Kein Volk hat an einen Gott geglaubt, der ganz Körper, oder an einen, der ganz Geist, aber kein freier, wäre. Darum dürfen weder die Epikuraer, die nichts anderes kennen als Körper, und mit dem Körper den Zufall, noch die Stoiker, die Gott darstellen als einen in unendlichem Körper unendlichen Geist, jedoch dem Schicksal unterworfen (welche also insofern mit den Spinozisten übereinstimmen) von Staat und Gesetzen reden, Benedikt Spinoza spricht vom Staat wie von einer Gesellschaft aus lauter Kaufleuten. Deshalb hatte Cicero recht, als er zu Atticus, weil der Epikuraer war, sagte, er könne nicht mit ihm über die Gesetze disputieren, wenn er ihm dies nicht zugestande, daß es eine göttliche Vorsehung gebe. So wenig sind jene beiden Sekten, die stoische und die epikuraische, mit der römischen Jurisprudenz vereinbar, die die göttliche Vorsehung als ihr wesentlichstes Prinzip aufstellte¹.

Die Ansicht ferner, daß das Zusammenwohnen freier Männer mit freien Weibern ohne Vermählungsfeierlichkeit keine Verderbnis enthalte, wird von allen Völkern der Welt durch die menschlichen Sitten selbst als irrig widerlegt, denn sie halten die Feierlichkeiten der Ehe aufs Sorgfältigste, und bezeugen damit, daß jenes ein tierisches Vergehen, wenn auch von niederem Grade, sei. Denn solche Erzeuger, die ja kein gesetzliches Band notwendig zusammenhält, kommen schließlich dahin, ihre natürlichen Kinder verderben zu lassen, da sie sich ja zu jeder Zeit trennen können, bleiben die Kinder, von beiden verlassen, dem Schicksal ausgesetzt, von den Hunden gefressen zu werden, und wenn öffentliche oder private Fürsorge sie nicht aufzoge, so mußten sie groß werden, ohne daß ihnen jemand Religion oder Sprache oder überhaupt irgend eine menschliche Sitte beibrachte. Daher wurden sie, so viel an ihnen lag, aus dieser Welt der Völker, die mit so vielen edlen Künsten der Gesittung reich geschmückt ist, den großen uralten Wald wieder erstehen lassen, in dem die bloden Tiere des Orpheus wild und ruchlos irrend umherschweiften, bei denen die Söhne mit den Müttern, die Väter mit den Töchtern bestialische Gemeinschaft

hatten, dies nämlich ist das infame nefas, der ruchlose Grauel der gesetzlosen Welt, von dem Sokrates⁷ mit wenig passenden physischen Gründen beweisen wollte, er sei von der Natur verboten, vielmehr ist er verboten durch die menschliche Natur, denn diese Gemeinschaften werden von allen Völkern verabscheut

Um schließlich die große Bedeutung der Begräbnisse für die menschliche Gesittung zu würdigen, stelle man sich einen tierischen Zustand vor, in dem die menschlichen Leichname unbegraben auf der Erde liegen blieben, um eine Speise der Raben und Hunde zu werden, sicherlich mußte mit solcher bestialischen Sitte übereinstimmen, daß man die Felder unbebaut ließe, geschweige daß man Städte bewohnte, dann würden die Menschen dahin kommen, wie Schweine Eicheln zu fressen, die sie zwischen den verfaulten Leichen ihrer toten Angehörigen auflesen konnten. Darum hat man sehr zu Recht die Begräbnisse uns mit dem erhabenen Ausdruck „foedera generis humani“ erklärt, mit geringerer Feierlichkeit nennt sie Tacitus humanitatus commercia⁸. Übrigens ist es eine Anschauung, in der sicherlich alle heidnischen Völker übereinkamen, daß die Seelen ruhelos über der Erde blieben und um ihre unbegrabenen Körper umherirrten — daß sie folglich nicht zugleich mit den Körpern starben, sondern unsterblich seien. Daß solche Übereinstimmung auch unter den antiken Barbaren bestanden habe, davon überzeugen uns die Völker Guineas, wie Ugo van Linschooten bezeugt, auch die Völker von Peru und Mexico, nach Acosta, de Indiciis, die Bewohner von Virginia nach Aviot, diejenigen Neu-Englands nach Waitborn, die des Königreichs Siam nach Schouten⁹. So sagt auch Seneca „Wenn wir von der Unsterblichkeit sprechen, so ist uns dabei von nicht geringem Gewicht die Übereinstimmung der Menschen, die die Unterirdischen fürchten oder verehren, dieser allgemeinen Überzeugung bediene ich mich“¹⁰.

⁷ Vgl. Xenophons Erinnerungen an Sokrates IV, 4, 19 ff.

⁸ Feierliche Friedensbündnisse des Menschengeschlechts, allgemeine Teilnahme am Menschenlos. Vgl. Tacitus, Annales VI, 19.

⁹ Reisebeschreibungen des 16. und 17. Jahrhunderts.

¹⁰ Epist. 117, 5 f.

CHRISTIAN WOLFF

(1679—1754)

Hauptphilosoph der deutschen Aufklärung, der die Leibniz'schen Gedanken in zweckmäßig abgeflachter Gestalt systematisierte, unzählige Schüler heranzog und durch zähen Fleiß, logischen Ernst und wissenschaftliche Bedachtsamkeit zu einem wahren Praeceptor Germaniae geworden ist „Wolff hat sich um die Verstandesbildung der Deutschen unsterbliche Verdienste erworben“ (Hegel)

Im Jahre 1706 erhielt er auf Betreiben von Leibniz eine Professur für Mathematik in Halle Seine rationalistische Denkrichtung erregte mehr und mehr das Mißfallen der Pietisten Francke und Lange, die es 1723 tatsächlich dahin brachten, daß König Friedrich Wilhelm I den vielbeneideten Dozenten absetzte und aus Preußen verwies Er fand Zuflucht in Marburg, wurde aber 1740 von Friedrich II nach Halle zurückberufen

Ein beträchtlicher Teil unserer deutschen philosophischen Terminologie stammt von Chr Wolff, der deutsch lehrte und auch etwa die Hälfte seiner Bücher deutsch schrieb So z B die Begriffe Verhältnis, Vorstellung, Bewußtsein, stetig, ferner die Unterscheidung von Kraft und Vermögen, von Grund und Ursache (vgl Rudolf Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie 1879) Auch seine Definitionen waren lange Zeit im Gebrauch, bei Kant, der seinen Vorlesungen Lehrbücher von Wolffianern zugrunde legte, bilden sie oft die Ausgangsstellung der wichtigsten Gedankengänge Dies veranlaßte den Göttinger Philosophieprofessor Julius Baumann im Jahre 1910 „Wolff'sche Begriffsbestimmungen“ zu sammeln und als „Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants“ herauszugeben Wir bringen aus diesem nützlichen Werkchen den Abschnitt Ontologie — Eine Original-Folge von Paragraphen (etwa aus den „Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“ 1719) wurde weniger gehaltvoll sein

Die beste Darstellung des Wolff'schen Systems findet sich in Eduard Zellers Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz (1873)

13 GRUNDBEGRIFFE DER ONTOLOGIE

(Wolff'sche Begriffsbestimmungen)

Zusammengestellt von Julius Baumann Seite 41—45)

Principium

Prinzip nennt man das, was in sich den Grund eines anderen enthält, durch ein Prinzip hervorgebracht (*principiatum*) aber, was diesem entgegengesetzt wird, nennt man das, was einen Grund in einem anderen enthält (*Philosophia prima seu Ontologia* § 876)

Principium cognoscendi

Erkenntnisprinzip nennt man einen Satz, durch welchen (*per*) man die Wahrheit eines anderen Satzes einsieht (*Ebenda* § 876)

Principium essendi und fiendi

Wenn das Prinzip den Grund der Möglichkeit eines anderen in sich enthält, so nennt man es Prinzip des Seins (*essendi*), wenn aber den Grund der Wirklichkeit, so nennt man es Prinzip des Werdens (*fiendi*) Z B die Essenz des Steins ist das Prinzip der Potenz, Wärme aufzunehmen, oder das Seinsprinzip der Wärme im Stein Feuer und Sonnenstrahlen sind das Werdeprinzip derselben Wärme im Stein, wenn der Stein ihnen ausgesetzt wird (*Ebenda* § 874.)

Principium internum

Innerliches Prinzip ist das, was in den Prinzipiaten existiert, äußeres Prinzip aber ist das, was außer den Prinzipiaten existiert, z B das Seinsprinzip des Hauses ist der Stoff woraus, das Werdeprinzip der Architekt Es ist aber die Materie innerhalb des Hauses, und wenn sie weggetan wird, vermag das Haus nicht zu bestehen; darum ist sie ein innerliches Prinzip Dagegen der Architekt existiert außer dem Hause und wenn derselbe weggeht, so besteht das Haus, das er gebaut hat, ohne seine Hilfe, und hängt nicht weiter irgendwie von ihm ab. Er ist also äußeres Prinzip (*Ebenda* § 880)

Ratio sufficiens

Aus A an sich folgt B, wenn in A der ausreichende Grund enthalten ist, warum daraus B folgt, z B aus einer dem Herzen geschlagenen Wunde folgt an sich der Tod (Psychologia empirica § 574)

Aus A folgt per accidens B, wenn in A nicht der ausreichende Grund enthalten ist, warum daraus B folgt, sondern weil in einem anderen, was zu ihm von anderswo noch hinzutritt, doch nicht notwendigerweise, so folgt aus einer der Hand geschlagenen Wunde nicht an sich der Tod (Ebenda § 575)

Principium individuationis

Unter (per) dem Prinzip der Individuation versteht man den zureichenden inneren Grund des Individuums. Bei den Scholastikern die Haecceitas [Diesesheit]. Darum versteht man durch (per) das Prinzip der Individuation, warum irgendein Wesen ein einzelnes ist¹ (Philosophia prima seu Ontologia § 228)

Das Prinzip der Individuation ist die allseitige Determination dessen, was dem Dinge actu einwohnt (Ebenda § 29)

Individuum

Es wird etwas ein einzelnes Ding dadurch, weil es sowohl in allem dem, was es in sich hat, als in dem, was ihm äußerlich in Ansehung anderer Dinge zufällt, determiniert ist (Vernunftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes § 27, c 1)

Wesen

Das erste, was man von einer Sache gedenken kann, und worin der Grund des übrigen, so ihr zukommt, zu finden ist, ist ihr Wesen — Beständiges und Veränderliches in den Dingen, das Beständige von zweierlei Art, entweder so beschaffen, daß eines neben dem anderen bloß zugleich sein kann, oder daß es da zugleich sein muß, wo das andere ist,

¹ Diese Begriffsbestimmung zeigt (ebenso wie die nächste), daß Wolff die für Leibniz entscheidende Einzigartigkeit des Individuums wieder mit der Einzelheit gleichsetzt, was eine Rationalisierung und Verflachung bedeutet

und also durch das erstere determiniert wird. Da nun das letztere den Grund, warum es einer Sache zukommt, in dem ersteren hat, so ist das erstere das Wesentliche, das andere aber macht die Eigenschaften aus. Nun kann nichts eher von einer Sache gedacht werden, als wie sie entstanden ist oder dasjenige worden ist, was sie ist. Derwegen versteht man das Wesen einer Sache, wenn man deutlich begreift, wie sie dasjenige worden ist, wie sie ist oder auf was für Art und Weise sie möglich ist. Woraus ferner folgt, daß die Erklärung der Sachen ihr Wesen vor Augen legt. Uhr, Lust, Auge (Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes § 48, c I)

Substanz

Das beharrliche und modifizierbare Subjekt ist Substanz, also ist die Seele eine Substanz (Psychologia rationalis § 48)

Subjekt und Adjunkte

Das Ding, sofern es betrachtet wird, als eine Essenz² habend und außer dieser (praeter) noch fähig für anderes (aliorum capax), wird Subjekt genannt, das andere habend, was sich an die Essenz anschließt (consequuntur), und entweder Attribut ist oder Modi, nennt man Adjunkta (Philosophia prima seu Ontologia § 711)

Kraft und Vermögen

Kraft und Vermögen (der Seele) sind verschieden. die Kraft besteht in dem kontinuierlichen Streben (conatu) zu handeln, die Vermögen (facultates) sind nur die aktiven Potenzen (der Seele) und also bloße Möglichkeiten zu handeln (Psychologia rationalis § 54)

Materie im logischen Sinn

Man bezeichnet zuweilen Materie als Materie ex qua zum Unterschied des Subjektes, welches Materie in qua heißt,

² „Die Essenz ist das, was zuerst von dem Dinge gedacht wird (concipitur), und in welchem der zureichende Grund enthalten ist, warum alles andere entweder actu ihm einwohnt oder einwohnen kann“ (Philosophia prima seu Ontologia § 168)

und des Objektes, welches Materie circa quam genannt wird. Es ist nämlich das Objekt das Ding, welches begrenzt (terminat) die Handlung des Handelnden, oder in welchem die Handlungen des Handelnden begrenzt werden, so daß es gewissermaßen die Grenze (limes) der Handlung ist (Philosophia prima seu Ontologia § 949)

Monaden

In der Natur zuletzt kleinste Teilchen (durch Vergrößerungsgläser und Folgerungen), derowegen haben wir auch bei den Körpern keine tieferen Ursachen des Zusammenhangs der Materie als die Bewegungen zu suchen, wenn wir mit der Erklärung der wirklichen Dinge zu tun haben. Wir brauchen nicht weitere Gründe, als wir nötig haben diejenigen Sachen zu erklären, die wir observieren können (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, 2 Aufl., § 241)³

Ens compositum und Substantiale

Im zusammengesetzten Ding gibt es nichts Substantiales außer den einfachen Dingen, die Essenz des zusammengesetzten Dinges besteht nur aus bloßen Akzidentien, weil jedoch ohne Substanz die Dinge nicht existieren können, so muß es außer der Essenz noch etwas Substantiales im zusammengesetzten Ding geben. Demnach, da ohne einfache Dinge die zusammengesetzten nicht existieren können, so sind die einfachen Dinge jenes Substantiale. (Philosophia prima seu Ontologia § 792)

Die zusammengesetzten Dinge sind Aggregate von Substanzen (Ebenda § 793)

Die zusammengesetzte Substanz ist ein Aggregat der einfachen Substanzen oder eine, welche wegen der einfachen, das zusammengesetzte Ding bildenden (ingredientes), eine Substanz genannt wird (Ebenda § 794)

Wenn es Kraft in einer zusammengesetzten Substanz gibt,

³ Diese Definition der Monade zeigt, wie weit Wolff hinter Leibniz zurücksteht

so muß diese aus den Kräften der einfachen Substanzen entspringen (Ebenda § 595)⁴

Form

Die essentialen Determinationen sind das, was man Form zu nennen pflegt, ingleichen *causa formalis* Die Form des Steins erkennt (*perspicit*), wer weiß, wie durch Mischung die Körper hervorgehen und wie dieselben unter sich verbunden werden, damit die Masse des Steins herauskommt (Ebenda § 944)

Die Form ist unter die Ursachen der Dinge zu rechnen Durch die Form nämlich versteht man, warum ein Ding von dieser Gattung oder Art ist, oder so beschaffen und nicht vielmehr (*potius quam*) anders, und warum es geschickt ist auf diese Weise zu handeln, folglich ist in der Form der Grund hiervon enthalten Sie ist also Prinzip des Dinges, von dem es abhängt, daß es selbst so beschaffen existiert, folglich ist sie Ursache (Ebenda § 947)

⁴ Die Körper sind also zwar aus einfachen Wesen (Monaden) zusammengesetzt und jene einfachen Substanzen mit einer (nicht näher bestimmten) Kraft begabt, aber eine Vorstellungskraft legt Wolff nur den „Seelen im engeren Sinne“ bei, die des Bewußtseins fähig sind Er fällt wieder in den Dualismus zurück

GEORGE BERKELEY

(1685—1753)

Geboren am 12. März 1685 zu Dysert Castle bei Thomastown in Irland. Verbrachte seine Junglingsjahre 1700—1713 im Trinity College zu Dublin, erst als Zögling, später als Magister der Theologie und entwickelte in dieser Zeit seine vollständige Philosophie in den drei Hauptwerken „Neue Theorie des Sehens“ (Essay towards a new theory of vision 1709, deutsch von Raymund Schmidt 1912), „Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“ (Treatise on the principles of human knowledge 1710, deutsch von Friedrich Ueberweg 1869), „Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous“ (Dialogues between Hylas and Philonous 1713, deutsch von Raoul Richter 1901). Nach wiederholtem Aufenthalt in London, längeren Reisen nach Frankreich und Italien und einer zweijährigen Tätigkeit als christlicher Missionar in Amerika (Rhode-Island) wurde dem frommen Manne der Bischofssitz zu Cloyne in Irland übertragen, den er 1734—1752 mit musterhafter Pflichttreue verwaltete. Die letzten Monate seines Lebens verbrachte Berkeley in Oxford, wo sein zweitältester Sohn studierte. Er starb am 14. Januar 1753.

George Berkeley war einer der konsequentesten Philosophen, die je gelebt haben, das Studium seiner Bücher regt in hohem Grade zum eigenen Denken an. „Ich kenne unter den Schriften neuerer Philosophen kaum irgendwelche, die so frei von ungeprüfter Hinnahme traditioneller Abstraktionen, so selbständig und kühn im Neubau, so mustergültig in der Darstellung und durch eben diese Vorzüge insbesondere zur Einführung in die philosophische Forschung so geeignet waren“, urteilt sein Übersetzer Fr. Ueberweg.

Von Lockes erkenntnistheoretischer Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten (vgl. Lesestück 10) ausgehend, leugnet Berkeley die Objektivität auch der primären Eigenschaften, ja sogar irgendeines körperlichen Eigenschaftsträgers. „Allgemeine Materie“ ist ein bloßes Wort, der einzelne Körper ist nur eine Vorstellungsverbindung in unserem Geiste. Es gibt nur Geister und deren Vorstellungen (Ideen). Wirkliche

Wahrnehmungen und Einbildungen sind jedoch sehr wohl zu unterscheiden, insoferne die tatsächlichen Empfindungen von Gott, die Phantasievorstellungen von uns selbst hervorgebracht werden. Das zusammenhängende Ganze der gottgewirkten Ideen nennen wir *Natur*, die beharrliche Ordnung ihrer Sukzession *Naturgesetz*. Berkeley ist also weit entfernt von irgendwelchem Skeptizismus. Nur der Materialist, der sich von der Annahme eines außer uns bestehenden Stoffes nicht frei machen kann, wird dem Skeptizismus verfallen, insofern er das Wesen dieses Stoffes nicht zu erkennen vermag.

Berkeley glaubt lieber an den gottlichen Geist (griechisch *Nous*), als an den materiellen Stoff (griechisch *Hyle*). Und er begründet diesen Standpunkt, indem er einen „*Philonous*“ mit einem „*Hylas*“ disputieren läßt. Die folgende Leseprobe bildet den Anfang des abschließenden dritten Dialogs.

14 DER SKEPTIZISMUS DES MATERIALISTEN UND DIE IMMATERIALITÄT DER SEELE

(Anfang des Dritten Dialogs zwischen *Hylas* und *Philonous*)

Philonous Nun, *Hylas*, was sind die Früchte deiner gestrigen Betrachtungen? Haben sie dich in derselben Ansicht bestärkt, die du beim Abschied hattest? Oder hast du seitdem Veranlassung gefunden, deine Meinung zu ändern?

Hylas Wahrlich, meine Meinung ist, daß all unsre Meinungen gleichermaßen eitel und ungewiß sind. Was wir heute billigen, verurteilen wir morgen. Wir machen viel Aufhebens von der Erkenntnis und verbringen unser Leben damit, ihr nachzuspüren und erkennen, leider, die ganze Zeit doch gar nichts, auch dünkt es mich für uns unmöglich, jemals etwas in diesem Leben zu erkennen. Unsre Fähigkeiten sind zu beschränkt und ihrer zu wenig. Die Natur hat uns gewiß nicht zur Forschung bestimmt.

Philonous Wie? Du sagst, wir können nichts erkennen, *Hylas*?

Hylas Es gibt nicht ein einziges Ding in der Welt, dessen wirkliche Natur, oder was es an sich selbst ist, wir erkennen können.

Philonous Willst du mir weismachen, ich erkenne nicht wirklich, was Feuer oder Wasser ist?

Hylas Du magst allerdings erkennen, daß Feuer heiß erscheint und Wasser flüssig, aber das heißt nur erkennen, welche Empfindungen in deinem Geist hervorgerufen werden, wenn Feuer und Wasser mit deinen Sinnesorganen in Berührung kommen. Was ihre innere Verfassung, ihre wahre und wirkliche Natur anlangt, so bist du darüber vollständig im Dunkeln.

Philonous Erkenne ich nicht, daß dies ein wirklicher Stein ist, auf dem ich stehe, und das, was ich vor Augen sehe, ein wirklicher Baum?

Hylas E r k e n n e n ? Nein, es ist unmöglich, daß du oder irgend ein lebender Mensch es erkennen sollte. Alles, was du erkennst, ist, daß du solch eine bestimmte Vorstellung oder Erscheinung in deinem eigenen Geiste hast. Aber was ist das gegen den wirklichen Stein und Baum? Ich sage dir, Farbe, Gestalt, Härte, die du wahrnimmst, sind nicht die wirkliche Natur der Dinge, oder im mindesten ihr gleich. Dasselbe kann von allen übrigen wirklichen Dingen oder körperlichen Substanzen, welche die Welt zusammensetzen, gesagt werden. Keine von ihnen hat an sich irgend etwas jenen sinnlichen, von mir wahrgenommenen Eigenschaften Ähnliches. Wir sollten uns also nicht anmaßen, etwas über ihre eigene Natur zu behaupten oder zu erkennen.

Philonous Aber sicherlich, *Hylas*, kann ich Gold z. B. von Eisen unterscheiden und wie wäre dies möglich, wenn ich nicht erkennte, was jedes wahrhaft ist?

Hylas Glaube mir, *Philonous*, du kannst nur zwischen deinen eigenen Vorstellungen unterscheiden. Diese Gelbheit, dies Gewicht und andre sinnliche Eigenschaften — meinst du, daß sie wirklich im Golde sind? Sie bestehen nur in Beziehung auf die Sinne und haben kein absolutes Dasein in der Natur. Und unternimmst du es, die Gattungen wirklicher Dinge nach den Erscheinungen in deinem Geist zu unterscheiden, so handelst du vielleicht so klug wie einer, der schließen wurde, zwei Menschen waren von verschiedener Gattung, weil ihre Kleider nicht von gleicher Farbe waren.

Philonous Es scheint demnach, wir müssen ganz und gar mit den Erscheinungen der Dinge vorlieb nehmen, und die sind noch dazu falsch. Selbst das Fleisch, das ich esse, das Kleid, das ich trage, haben nichts in sich, das dem, was ich sehe und fühle, gleich wäre.

Hylas So ist es!¹

Philonous Aber ist es nicht seltsam, daß die ganze Welt so betrogen sein sollte und so narrisch, ihren Sinnen zu glauben? Und doch, ich weiß nicht, wie es kommt, die Menschen essen, trinken und schlafen, und vollbringen alle Verrichtungen des Lebens so behaglich und bequem, als ob sie wirklich die Dinge kennen, mit denen sie umgehen.

Hylas Das tun sie, aber du weißt ja, das praktische Leben erfordert keine Scharfe der spekulativen Erkenntnis. Daher behält die Menge ihre Irrtümer bei, und weiß sich trotz alledem notdurftig durch die taglichen Geschäfte durchzuarbeiten. Philosophen hingegen wissen es besser.

Philonous Du meinst, sie wissen, daß sie nichts wissen.

Hylas Das ist der Gipfel und die Vollendung der menschlichen Erkenntnis.²

Philonous Meinst du dies denn alles im Ernst, Hylas, bist du wahrhaft überzeugt, daß du nichts Wirkliches in der Welt erkennst? Angenommen, du wolltest schreiben, würdest du nicht Feder, Tinte und Papier fordern, wie ein anderer auch, und weißt du nicht, was du forderst?

Hylas Wie oft muß ich dir sagen, daß ich von keinem Ding im Weltall die wirkliche Natur erkenne? Ich gebrauche allerdings gelegentlich Feder, Tinte und Papier. Aber was die eigene wahre Natur irgend eines dieser Dinge ist, davon erkläre ich bestimmt, nichts zu wissen. Und das gleiche trifft für jedes andre körperliche Ding zu. Ja mehr noch, wir sind nicht nur über die wahre und wirkliche Natur der Dinge in Ungewißheit, sondern selbst über deren Dasein. Es kann

¹ Hylas hat den erkenntniskritischen Standpunkt Lockes erweitert, was Locke nur von den sekundären Eigenschaften sagte, gilt ihm von allen Eigenschaften überhaupt, an der Materie an sich halt er fest, aber wir können nichts von ihr erkennen.

² Damit spricht Hylas zugleich seinen Skeptizismus aus: er zweifelt überall, wo ihm die Behauptung eines Wissens entgegentritt.

nicht geleugnet werden, daß wir die und die bestimmten Erscheinungen oder Vorstellungen wahrnehmen, aber hieraus kann man nicht schließen, daß Körper wirklich bestehen. Ja, wenn ich es jetzt bedenke, so muß ich in Übereinstimmung mit meinen früheren Zugeständnissen weiterhin erklären, daß es unmöglich ein wirkliches körperliches Ding in der Natur geben kann.

Philonous. Du setzt mich in Erstaunen. Hat es jemals seltsamere und übertriebene Begriffe gegeben, als die du jetzt aufstellst, und bist du nicht ersichtlich in alle diese Übertreibungen durch den Glauben an eine materielle Substanz hineingeiraten? Dieser läßt dich jene unbekannten Naturen in allem ertraumen. Er veranlaßt deine Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit und den sinnlichen Erscheinungen der Dinge. Ihm bist du deine Unwissenheit über das, was jedermann sonst vollkommen kennt, schuldig. Und dies nicht allein, du bist nicht nur in Unwissenheit über die wahre Natur von allem, sondern du weißt auch nicht, ob irgend etwas wirklich besteht oder ob es irgend wahre Naturen überhaupt gibt, denn du sprichst deinen materiellen Wesen ein abstraktes oder äußeres Dasein zu, und hierin besteht nach deiner Annahme ihre Wirklichkeit. Und da du am Ende anzuerkennen gezwungen bist, daß solch ein Dasein entweder einen geraden Widerspruch oder gar nichts bedeutet, so bist du folglich genötigt, deine eigene Hypothese von einer materiellen Substanz niederzureißen und bestimmt das wirkliche Dasein jedes Teils des Weltalls zu bestreiten. Und so stürzt du in den denkbar tiefsten und beklagenswertesten Skeptizismus. Ist dem nicht so, Hylas?

Hylas. Ich muß dir beistimmen. Die materielle Substanz war nur eine Hypothese, und noch dazu eine falsche und grundlose. Ich will mich nicht länger mit ihrer Verteidigung anstrengen.³ Aber welche Hypothese du auch aufstellst, oder welche Anordnung der Dinge du an ihrer Stelle einführst, so werden sie, daran zweifle ich nicht, in

³ Philonous hat seinen ersten großen Erfolg erreicht. Hylas sieht sich gezwungen den Materialismus als eine bloße Hypothese zu bezeichnen und aufzugeben.

allen Stücken ebenso falsch erscheinen, erlaube mir nur, dich darüber auszufragen, das heißt, gestatte, daß ich dir mit gleicher Münze zahle, und ich burge dafür, du wirst durch ebensoviel Wirrnisse und Widersprüche in den ganz gleichen Zustand von Skeptizismus geraten, in dem ich mich gegenwärtig befinde

Philonous Ich versichere dich, Hylas, ich beanspruche überhaupt nicht eine Hypothese zu bilden, ich bin aus gewöhnlichem Holz geschnitzt, einfaltig genug, meinen Sinnen zu glauben und die Dinge zu lassen, wie ich sie finde⁴ Um deutlich zu sein, es ist meine Meinung, daß die wirklichen Dinge eben jene Dinge sind, welche ich sehe und fühle und durch meine Sinne wahrnehme Diese kenne ich, und, da ich sie allen Bedürfnissen und Zwecken des Lebens genügen sehe, habe ich keinen Grund, mich irgend um andre unbekannte Wesen zu bemühen Ein Stück sinnliches Brot z B wurde meinen Hunger besser stillen als zehntausend so viel von jenem unsinnlichen, unverständlichen, wirklichen Brot, von dem du redest Es ist gleicherweise meine Meinung, daß Farben und andre sinnliche Eigenschaften an den Gegenständen sind Ich kann für mein Leben nicht von dem Glauben lassen, daß Schnee weiß und Feuer heiß ist Du allerdings, der du unter „Schnee“ und „Feuer“ gewisse äußere unwahrgenommene und nicht wahrzunehmende Substanzen verstehst, hast recht zu bestreiten, die Weiße oder Hitze seien ihnen innewohnende Zustände Ich aber, der ich mit diesen Worten die Dinge meine, welche ich sehe und fühle, bin gezwungen, wie andre Leute auch zu denken Ebenso wie ich kein Zweifler bin in betreff der Natur der Dinge, bin ich es auch nicht, was ihr Dasein anlangt Daß ein Ding wirklich durch meine Sinne wahrgenommen werden sollte und zu gleicher Zeit nicht wirklich da sein soll, ist für mich ein offener Widerspruch, denn ich kann, selbst in Gedanken, das Dasein eines sinnlichen Dinges von seinem Wahrgenommenwerden nicht abtrennen noch absondern Holz, Steine, Feuer, Wasser, Fleisch, Eisen und ähnliche

⁴ Philonous behauptet auf dem Standpunkt des common sense (gemeinen Menschenverstands) zu stehen Das ist wohl zu beachten Vgl die zusammenfassende Erläuterung am Schluß

Dinge, die ich nenne und von denen ich spreche, sind mir bekannte Dinge Und ich hatte sie nicht kennen gelernt, hatte ich sie nicht durch meine Sinne wahrgenommen Durch die Sinne wahrgenommene Dinge werden unmittelbar wahrgenommen, unmittelbar wahrgenommene Dinge sind Vorstellungen, Vorstellungen können nicht unabhängig vom Geist da sein, ihr Dasein besteht demnach im Wahrgenommenwerden, wenn sie also tatsächlich wahrgenommen sind, kann kein Zweifel an ihrem Dasein obwalten Fort denn mit all diesem Skeptizismus, all jenen lächerlichen philosophischen Zweifeln Welche Posse ist es doch, wenn ein Philosoph das Dasein der sinnlichen Dinge in Zweifel zieht, bis es ihm aus der Wahrhaftigkeit Gottes bewiesen wird, oder wenn er vorgibt, unsere Erkenntnis auf diesem Punkte bleibe hinter Eingebung oder Beweis zurück Ich konnte ebensogut an meinem eigenen Sein zweifeln, wie an dem jener Dinge, welche ich tatsächlich sehe und fühle

Hylas Nicht so geschwind, *Philonous*, du sagst, du konntest nicht begreifen, wie sinnliche Dinge unabhängig vom Geist bestehen sollten, nicht wahr?

Philonous Jawohl.

Hylas Nimm an, du wurdest vernichtet, kannst du die Möglichkeit nicht begreifen, daß durch die Sinne wahrnehmbare Dinge noch weiter bestehen?

Philonous Allerdings, dann muß es aber in einem andern Geist sein Wenn ich sinnlichen Dingen ein Dasein außerhalb des Geistes abspreche, meine ich nicht meinen besondern Geist, sondern alle Geister Nun ist es klar, daß die Dinge ein Dasein außerhalb meines Geistes führen, finde ich doch durch Erfahrung, daß sie unabhängig von ihm sind Es gibt demnach einen anderen Geist, in dem sie in den Zeiten bestehen, welche zwischen meinen Wahrnehmungen von ihnen liegen, wie sie es gleichermaßen vor meiner Geburt taten und nach meiner angenommenen Vernichtung tun wurden Und da dasselbe für alle endlichen geschaffenen Seelenwesen zutrifft, so folgt daraus notwendig das Dasein eines allgegenwärtigen ewigen Geistes, welcher alle Dinge kennt und begreift und sie unserer Auffassung in solcher Art und nach solchen Regeln darbietet, die er

selbst bestimmt hat und die wir als Naturgesetze bezeichnen

Hylas Steh mir Rede, *Philonous*, sind all unsere Vorstellungen vollständig untatige Wesen oder ist in ihnen irgendwelche Wirkungskraft enthalten?

Philonous Sie sind ganz und gar leidend und untätig

Hylas Und ist nicht Gott eine wirkende Kraft, ein reines tätiges Wesen?

Philonous Das gebe ich zu

Hylas Keine Vorstellung kann demnach der Natur Gottes gleichen oder dieselbe darstellen

Philonous Allerdings nicht

Hylas Da du also keine Vorstellung von dem Geist Gottes hast, wie kannst du die Möglichkeit begreifen, daß Dinge in seinem Geist bestehen sollten? Oder, wenn du den Geist Gottes begreifen kannst, ohne eine Vorstellung von ihm zu haben, warum soll mir nicht gestattet sein, das Dasein der Materie zu begreifen, obgleich ich keine Vorstellung von ihr habe?⁵

Philonous Auf deine erste Frage gebe ich zu, daß ich eigentlich keine Vorstellung weder von Gott noch von einem andern Seelenwesen habe, denn da sie tätig sind, können sie nicht durch vollkommen untätige Dinge wie unsere Vorstellungen wiedergegeben werden. Dennoch weiß ich, daß ich, der ich ein Seelenwesen oder eine geistige Substanz bin, so sicher da bin, wie ich weiß, daß meine Vorstellungen da sind. Weiter weiß ich, was ich unter den Ausdrücken Ich und Selbst verstehe, ich weiß dies unmittelbar oder durch Eingebung [intuitively], obgleich ich sie nicht so wahrnehme, wie ein Dreieck, eine Farbe oder einen Ton. Der Geist, das Seelenwesen oder die Seele ist jenes unteilbare, unausgedehnte Etwas, welches denkt, handelt und wahrnimmt. Ich sage unteilbar, weil unausgedehnt, und unausgedehnt, weil ausgedehnte, gestaltete, bewegliche Dinge Vorstellungen sind, und das, was Vorstellungen wahrnimmt, denkt und will, ist klarlich selbst keine

⁵ Dieser Einwand wurde später immer wieder von neuem gegen Berkeley erhoben. Man beachtete nicht, daß er ihn selbst sehr wohl kannte und zurückwies.

Vorstellung, noch einer Vorstellung ähnlich Vorstellungen sind untatige und wahrgenommene Dinge, und Seelenwesen eine Art ganzlich davon verschiedener Wesen. Deshalb sage ich nicht, meine Seele ist eine Vorstellung oder einer Vorstellung ähnlich. Immerhin, wenn wir das Wort Vorstellung in weitem Sinne gebrauchen, kann man sagen, meine Seele liefere mir eine Vorstellung, d. h. ein Bild oder Gleichnis Gottes — wenn auch freilich äußerst unzureichend. Denn der ganze Begriff, den ich von Gott habe, wird durch Betrachtung meiner eigenen Seele⁶ gewonnen, deren Kräfte ich erhöhe und deren Unvollkommenheiten ich ausscheide. Darum habe ich, wenn auch nicht eine untatige Vorstellung, so doch in mir selbst eine Art von tatigem, geistigem Abbild der Gottheit. Und nehme ich Gott auch nicht durch die Sinne wahr, so habe ich doch einen Begriff von ihm oder erkenne ihn durch Selbstwahrnehmung und vernünftiges Nachdenken. Von meinem eigenen Geist und meinen eigenen Vorstellungen habe ich eine unmittelbare Kenntnis, und mit dieser Hilfe fasse ich mittelbar die Möglichkeit des Daseins anderer Seelenwesen und Vorstellungen auf. Weiter folgere ich von meinem eigenen Dasein und von der Abhängigkeit, die ich in mir selbst und meinen Vorstellungen entdecke, durch einen Vernunftschluß notwendig das Dasein eines Gottes und aller erschaffenen Dinge im Geist Gottes. So viel auf deine erste Frage. Was die zweite anlangt, so nehme ich an, du kannst sie dir jetzt selber beantworten. Denn weder nimmst du die Materie gegenständlich wahr, wie es mit einem untatigen Wesen oder einer Vorstellung der Fall ist, noch erkennst du sie, wie dich selbst, durch Selbstwahrnehmung, noch faßt du sie mittelbar durch ihre Ähnlichkeit mit dem einen oder dem andern auf, noch auch folgerst du sie aus Vernunftschlüssen von dem unmittelbar

⁶ Selbstwahrnehmung und sinnliche Wahrnehmung sind die beiden Hauptquellen der unmittelbaren Erkenntnis — Die Selbstwahrnehmung spielt eine eigentümliche Rolle in Berkeleys Philosophie. Sie ist keineswegs das direkte Seitenstück zur sensation, das sich nur durch den andersartigen Inhalt unterscheidet. Die reflection liefert keine ideas, sondern notions, statt perceive wird conceive von ihr ausgesagt, die Erkenntnis, die sie gibt, in unbestimmten Ausdrücken umschrieben [Anmerkung von Raoul Richter]

Erkannten All das trennt die Frage nach der Materie himmelweit von der nach der Gottheit⁷

Hylas Du sagst, deine eigene Seele liefert dir eine Art Vorstellung oder Bild von Gott Aber zugleich gibst du zu, daß du im eigentlichen Sinne keine Vorstellung von deiner eigenen Seele hast Ja, du versicherst, daß Seelenwesen eine von Vorstellungen ganz verschiedene Art Wesen sind, folglich kann keine Vorstellung einem Seelenwesen gleichen Wir haben demnach keine Vorstellung von einem Seelenwesen. Nichtsdestoweniger nimmst du das Dasein einer Seelen-substanz an, ob du gleich keine Vorstellung von ihr hast, während du leugnest, daß etwas wie materielle Substanz bestehen könne, weil du keinen Begriff noch Vorstellung davon hast Heißt dies billig gehandelt? Folgerichtig mußt du entweder die materielle Substanz zulassen oder die seelische verwerfen Was sagst du nun?

Philonous Ich sage zunächst, daß ich das Dasein einer materiellen Substanz nicht bloß darum leugne, weil ich keinen Begriff davon habe, sondern weil der Begriff davon Unvereinbarkeiten enthält, oder mit andern Worten, weil es widerspruchsvoll ist, daß es überhaupt einen Begriff davon gabe Soviel ich davon weiß, mögen viele Dinge bestehen, von denen weder ich noch sonst ein Mensch irgendeine Vorstellung oder Begriff hat, noch haben kann Aber diese Dinge müssen möglich sein, d h ihre Begriffsbestimmung darf keinen Widerspruch enthalten Zweitens sage ich obgleich wir an das Dasein von Dingen glauben, welche wir nicht wahrnehmen, so dürfen wir doch nicht glauben, irgendein besonderes Ding bestehe, ohne einen Grund für solchen Glauben, für den Glauben an das Dasein von Materie aber habe ich keinen Grund Ich habe keine unmittelbare Anschauung davon, ebensowenig kann ich unmittelbar aus meinen Empfindungen, Vorstellungen, Begriffen, Handlungen oder Leidenschaften auf eine ungeistige, nicht wahr-

⁷ Der Einwand des Hylas ist damit erledigt Es zeigt sich jedoch, daß Hylas seinen Partner nicht begriffen hat Er wiederholt seinen Einwand in etwas anderer Form, worauf eine gleichfalls nur variierte Antwort erfolgt Philonous weiß, daß er sich im Grunde wiederholt und bittet im Lauf seiner Entgegnung um Entschuldigung

nehmende, untätige Substanz schließen — weder durch wahrscheinliche Ableitung noch durch notwendige Folgerung Das Dasein meines eigenen Selbst dagegen, d. h. meiner eigenen Seele, meines Geistes, oder des geistigen Prinzips in mir, erkenne ich ersichtlich durch Selbstwahrnehmung Du mußt entschuldigen, daß ich dieselben Dinge in Antwort auf dieselben Einwände wiederhole Bereits in der Begriffsbestimmung einer materiellen Substanz ist ein offenkundiger Widerspruch und Unvereinbares enthalten, von dem Begriff einer Seelensubstanz kann das aber nicht gesagt werden Es ist ein Widerspruch, daß Vorstellungen in etwas bestehen sollten, das nicht wahrnimmt, oder hervorgebracht werden durch etwas, das nicht wirkt Aber die Behauptung birgt keinen Widerspruch, daß ein wahrnehmendes Ding der Träger von Vorstellungen oder ein wirkendes Ding die Ursache derselben sei Zugestehen will ich, daß wir weder eine unmittelbare Anschauung noch eine beweisbare Erkenntnis von dem Dasein anderer endlicher Seelenwesen haben Aber daraus folgt noch nicht, daß solche Seelenwesen auf gleicher Linie mit materiellen Substanzen stehen denn es ist nicht folgerichtig, diese, kann aber folgerichtig sein, jene anzunehmen, die einen können durch keinen Beweisgrund erschlossen werden, dagegen besteht Wahrscheinlichkeit für die anderen, wir sehen Zeichen und Wirkungen, welche auf bestimmte endliche wirkende Kräfte, wie wir es selbst sind, Anweis geben, und sehen keinerlei Zeichen oder Hindeutung, die zu einem vernünftigen Glauben an Materie führten⁸ Zum Schluß behaupte ich, daß ich einen Begriff von einem Seelenwesen habe, obgleich, streng genommen, keine Vorstellung von einem solchen Ich nehme es nicht wie eine Vorstellung wahr, noch vermittelst einer Vorstellung, sondern erkenne es durch Selbstwahrnehmung

⁸ Dieser letzten Behauptung mochte doch wohl von manchem Leser widersprochen werden Neuere Philosophen rechnen das Selbstgefühl unseres Leibs und den sogenannten Druck der Außenwelt zu den Gründen, welche die Seele immer wieder zu dem Glauben an eine materielle Wirklichkeit veranlassen Vgl. Wilhelm Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1890)

Erläuterung zu George Berkeley

Philonous nennt die Annahme der materiellen Substanz eine Hypothese, während er „aus gewöhnlichem Holz geschnitzt sei, einfaltig genug, seinen Sinnen zu glauben und die Dinge zu lassen, wie er sie finde“ (Seite 131) Diese Behauptung ist auffällig, denn Berkeleys Immaterialismus erscheint doch ohne Zweifel zunächst paradox Nichtsdestoweniger fährt Philonous fort Es ist meine Meinung, daß die wirklichen Dinge eben jene Dinge sind, welche ich sehe und fühle und durch meine Sinne wahrnehme“ Er bekennt sich zu der Ansicht des sogenannten gesunden Menschenverstands (common sense)

Um das zu verstehen, muß man sich klar machen, daß wir niemals „materielle Substanz“ sehen und fühlen, sondern allemal diesen Tisch, jenen Apfel, ein Stück Schwarzbrot usw Nur diese bestimmten Bewußtseinsinhalte gelten uns für die wirklichen Dinge, und Berkeley-Philonous ist der Meinung, daß sie es auch sind „Materielle Substanz“ dagegen muß als ein Abstraktionsprodukt bezeichnet werden

Berkeley degradiert also keineswegs die Wirklichkeit zu einem bloßen Phänomen, sondern umgekehrt er erhebt die Phänomene zur Wirklichkeit Philonous spricht dies einmal wortlich aus Er sagt zu Hylas „Du mißverstehst mich Ich will nicht Dinge in Vorstellungen verwandeln, sondern vielmehr Vorstellungen in Dinge Denn jene unmittelbaren Gegenstände der Wahrnehmung, welche deiner Ansicht nach nur Erscheinungen der Dinge sind, nehme ich für die wirklichen Dinge selbst“

Am Schluß der Gespräche kommen beide Partner noch einmal auf dieses „Mißverstehen der Streitfrage“ zurück Hylas gesteht, daß er lange Zeit in dem Irrtum befangen war. mit dem Ableugnen der Materie wurden die Dinge, die wir sehen und fühlen, in Schein verwandelt Jetzt begreift er, daß das keineswegs der Fall ist, ja daß Philonous der Ansicht des „gewöhnlichen Volks“ viel näher steht als die Mehrzahl der „Philosophen“, die zu erforschen suchen, inwieweit die materielle Substanz erkannt zu werden vermag Er grubelt „Es liegt etwas Neues in dieser Lehre Sicherlich denke ich jetzt nicht mehr wie jene Philosophen, aber auch nicht ganz so wie das Volk. Ich

mochte wissen, um was du meine fruheren Begriffe bereichert oder was du an ihnen geandert hast “

Philonous-Berkeley antwortet „Ich beanspruche keineswegs neue Begriffe aufgestellt zu haben Meine Bemuhungen sind nur darauf gerichtet, die Wahrheit, von welcher bisher das Volk und die Philosophen je einen Teil besaßen, in Eins zu fassen und in ein helleres Licht zu setzen — denn das Volk war der Meinung, daß jene Dinge, die man unmittelbar wahrnimmt, die wirklichen Dinge sind, und die Philosophen, daß die unmittelbar wahrgenommenen Dinge Vorstellungen sind, welche nur im Geist bestehen Diese zwei Satze bilden zusammengefaßt in der Tat den Kern dessen, was ich aufstelle “

DAVID HUME

(1711—1776)

Sohn eines schottischen Gutsbesitzers aus Edinburgh Scharfsinniger Erkenntniskritiker, Begründer der Assoziationspsychologie und des Positivismus, auch als Historiker (History of England 1754 ff.) bedeutend

Sein dreibändiges Jugendwerk „Über die menschliche Natur“ (Treatise on human nature 1738/40, deutsch von Kottgen und Lipps 1895/96) hatte keinen Erfolg Dies veranlaßte ihn zu einer völligen Neubearbeitung in jener nicht mehr nach der Schule schmeckenden, durch Klarheit, Faßlichkeit, Bestimmtheit und anziehende Lebendigkeit ausgezeichneten „weltmannischen Schreibart“, die sich später Schopenhauer zum Vorbild nahm Besonders die erste der so entstehenden essayartigen Abhandlungen — „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand“ (Enquiry concerning human understanding 1748, erste Verdeutschung von Sulzer 1755) — machte Hume in Kurze zu einem der bekanntesten europäischen Philosophen Unsere beiden daraus entnommenen Lesestücke sind von Rudolf Eisler übersetzt (Reclamausgabe) Das erste enthält die berühmten drei Assoziationsgesetze, deren „Mechanismus“ in der gegenwertigen Psychologie allerdings hinter der „Ganzheitsbetrachtung“ fast völlig zurücktritt Das zweite bringt den in jeder Hinsicht zentralen Abschnitt „Über den Begriff der notwendigen Verknüpfung“ Diese Kritik des Kausalitätsbegriffs war es, was Kant nach seinem eigenen Ausspruch „aus dem dogmatischen Schlummer“ weckte und zur transzendentalphilosophischen Lösung des Problems drangte

Ausgezeichnete knappe Darstellung von Humes Grundgedanken in Paul Sakmann, Die Denker und Kämpfer der englischen Aufklärung (1946)

15 ÜBER DIE ASSOZIATION DER
VORSTELLUNGEN

(Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand
Dritter Abschnitt)

Es besteht augenscheinlich ein Prinzip der Verknüpfung verschiedener Gedanken oder Vorstellungen der Seele, indem bei ihrem Auftauchen in der Erinnerung oder Phantasie eine die andere mit gewisser Methode und Regelmäßigkeit nach sich zieht. Beim ernsteren Denken oder Gespräche ist das so auffallend, daß jeder einzelne Gedanke, der die regelmäßige Abfolge oder Kette der Vorstellungen unterbricht, sofort bemerkt und abgelehnt wird. Selbst in unseren erregten und schwärmerischsten Traumereien, ja in unseren echten Traumern, zeigt es sich der Beobachtung, daß die Phantasie nicht in abenteuerlicher Weise funktioniert, sondern daß zwischen den verschiedenen Vorstellungen, die aufeinander folgten, eine Verknüpfung bestand. Wurde das freieste, ungebundenste Gespräch aufgeschrieben, so würde man sogleich sehen, daß es durch etwas in allen seinen Sprüngen verknüpft ist. Wo dies sich nicht findet, wird die Person, die das Gespräch unterbrach, zu berichten wissen, daß in ihrer Seele eine Vorstellungsfolge leise aufgetreten ist, die sie allmählich von dem Gegenstand der Unterredung abgebracht hat. Wir finden in verschiedenen Sprachen, selbst da, wo nicht die geringste Verknüpfung oder Kommunikation zwischen ihnen zu ersehen ist, daß die Worte, die sehr komplizierte Vorstellungen bezeichnen, miteinander recht übereinstimmen, das beweist, daß die einfachen, in den zusammengesetzten enthaltenen Vorstellungen durch ein gewisses allgemeines Prinzip zusammengehalten werden, ein Prinzip, das bei jedem Menschen gleiche Geltung hat. So sehr sich diese Vorstellungsverknüpfung der Wahrnehmung aufdrängt, so sehe ich doch nicht, daß irgendein Philosoph versucht hatte, alle diese Assoziationsgesetze aufzuzählen und zu klassifizieren, trotz der Bedeutsamkeit einer solchen Untersuchung. Es scheinen mir nun bloß drei Verknüppungsprinzipien der Vorstellungen zu bestehen: Ahn-

lichkeit (resemblance), räumlich-zeitliche Berührung (contiguity) und Ursachlichkeit (cause or effect)

Die Eignung dieser Prinzipien zur Vorstellungsverknüpfung durfte kaum jemand bestreiten. Ein Bild lenkt naturgemäß unsere Vorstellungen auf das Original hin (Ähnlichkeitsassoziation), die Erwähnung eines der Wohnräume führt von selbst zum Denken an die anderen oder zu deren Nennung (Berührungsassoziation), denken wir an eine Wunde, so ist der Gedanke an den ihr folgenden Schmerz kaum zu unterdrücken (Assoziation durch Ursachlichkeit). Die Vollständigkeit dieser Aufzählung freilich und der Ausschluß weiterer Assoziationsgesetze ist schwer, zu des Lesers wie auch zur eigenen Zufriedenheit, zu beweisen. Hier läßt sich nichts weiter tun, als verschiedene Fälle durchzugehen, sorgfältig die Prinzipien, welche die verschiedenen Vorstellungen aneinander schließen, zu prüfen, und nicht eher haltzumachen, bis die Allgemeinheit des Prinzips die größtmögliche ist¹. Je mehr Fälle wir untersuchen und mit je größerer Sorgfalt dies geschieht, desto sicherer werden wir einsehen, daß unsere Aufzählung durchaus vollständig ist.

16 ÜBER DEN BEGRIFF DER NOTWENDIGEN VERKNÜPFUNG

(Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand
Siebenter Abschnitt)

Erster Teil

Die mathematischen Disziplinen haben gegenüber den Geisteswissenschaften den großen Vorteil, daß ihre Vorstellungen, weil anschaulich¹, immer klar und bestimmt sind, der

¹ Kontrast oder Gegensatz (contrariety) z. B. ist auch eine Vorstellungsverknüpfung, doch läßt sie sich vielleicht als Mischung von Ursachlichkeit und Ähnlichkeit betrachten. Von zwei gegensätzlichen Objekten zerstört das eine das andere, d. h. die Ursache seiner Vernichtung und die Vorstellung der Vernichtung eines Objekts schließen die Vorstellung seiner früheren Existenz ein [Anmerkung von Hume].

¹ Hume gebraucht hier das Wort „anschaulich“ ebenso, wie später Kant, der „Anschauung“ grundsätzlich mit Raum und Zeit in Zu-

kleinste Unterschied zwischen ihnen wird sofort bemerkt und dieselben Ausdrücke dienen immer denselben Begriffen, ohne zweideutigen Wechsel. Ein Oval wird nie mit einem Kreis, eine Hyperbel nie mit einer Ellipse verwechselt. Das gleichschenklige und das ungleichseitige Dreieck sind voneinander scharfer abgegrenzt, als Laster und Tugend, Recht und Unrecht. Wird in der Geometrie ein Ausdruck definiert, so setzt der Geist leicht von selbst in jedem Falle die Definition für den so bestimmten Ausdruck ein, ja selbst, wenn keine Definition gegeben ist, kann der Gegenstand selbst sich der Anschauung darstellen und auf diese Weise fest und klar erfaßt werden. Dagegen entgehen uns [in den Geisteswissenschaften] die feineren Regungen der Seele, die Verstandestätigkeiten, die verschiedenen Affektionen, obgleich sie in der Tat verschieden sind, leicht, wenn wir sie beobachten, und wir sind nicht imstande, den ursprünglichen Gegenstand zu erneuern, wenn wir Anlaß haben, ihn zu betrachten. Dadurch schleicht sich in unsere Schlüsse allmählich eine Zweideutigkeit ein: ähnliche Gegenstände werden leicht miteinander verwechselt und die Folgerung biegt schließlich von den Prämissen weit ab.

Doch kann man ruhig behaupten, daß diese Wissenschaften, richtig betrachtet, Vorteile und Nachteile besitzen, die sich gegenseitig fast ausgleichen und beide einander gleichstellen. Wenn auch der Geist die geometrischen Begriffe mit größerer Leichtigkeit klar und präzise aufnimmt, so muß er doch eine längere und verwickeltere Schlußkette bilden und weit entferntere Begriffe miteinander vergleichen, um die schwierigen Wahrheiten dieser Wissenschaften zu erreichen. Und wenn Begriffe geistiger Objekte leicht dunkel und verworren werden, so sind dafür bei diesen Untersuchungen die Schlüsse stets viel kürzer und die zur Folgerung führenden Mittelbegriffe viel geringer an Zahl als in den Wissenschaften, die es mit Größe und Zahl zu tun haben. Tatsächlich gibt es bei Euklid kaum einen Satz von noch so großer Einfachheit, der nicht aus mehr Teilen besteht als je ein Satz

zusammenhang bringt. Nicht die sinnlich-optische Anschauung ist also gemeint, sondern die Erfassung eines Räumlichen, wie sie in der Geometrie geleistet wird.

auf geisteswissenschaftlichem Gebiete, der nicht zu den Hirn-
gespinnsten und leeren Einfällen gehört. Wo wir die Prin-
zipien des menschlichen Geistes einige Schritte weit ver-
folgen, können wir mit dem erreichten Fortschritt wohl
zutrieden sein, in der Erwägung, wie bald die Natur allen
unseren Forschungen nach Ursachen einen Damm setzt und
uns zum Eingeständnis unserer Unwissenheit zwingt. Es
besteht daher das Haupthindernis für unser
Fortanschreiten in den Geistes- oder den me-
taphysischen Wissenschaften in der Dunkel-
heit der Begriffe und in der Zweideutigkeit
der Ausdrücke. In den mathematischen Disziplinen
hingegen besteht die Hauptschwierigkeit in der Länge der
Schlußfolgerungen und der zur Schlußbildung nötigen Vor-
stellungsmenge. Und in der Naturwissenschaft wird unser
Fortschritt vielleicht durch den Mangel geeigneter Erfah-
rungen und Phänomene aufgehalten, die oft durch Zufall
entdeckt werden und die oft, wenn gesucht, selbst mittelst
der eifrigsten und behutsamsten Forschung nicht zu finden
sind. Da die Geisteswissenschaft bisher weniger Resultate
als die Geometrie oder Physik erreicht zu haben scheint,
dürfen wir schließen, daß, wenn bezüglich dieses Punktes
jene Wissenschaften verschieden sind, die den Fortschritt der
ersteren hemmenden Schwierigkeiten zu ihrer Überwindung
höhere Sorgfalt und Fähigkeiten erfordern².

In der Metaphysik gibt es keine dunkleren und weniger
sicheren Begriffe als die der Macht, Kraft, Energie
oder notwendigen Verknüpfung, die wir doch
in allen unseren Erörterungen beständig gebrauchen müssen.
Daher werden wir im gegenwärtigen Abschnitte möglichst
die Bedeutung dieser Ausdrücke zu bestimmen und so einen
Teil der Dunkelheit zu beseitigen suchen, über die man in
diesem Teile der Philosophie so viel klagt.
Auf geringen Widerspruch durfte der Satz stoßen, daß alle

² Hier schließt die einleitende Betrachtung über den Unterschied
der Schwierigkeiten in den Geisteswissenschaften (vor allem der
Metaphysik) und in den mathematischen Disziplinen (vor allem
der Geometrie). Hume wendet sich nun seinem eigentlichen Thema
zu der Aufhellung eines speziellen metaphysischen Begriffes.

unsere Vorstellungen nichts sind als Kopien unserer Eindrücke, oder, mit anderen Worten, daß wir uns unmöglich etwas denken können, was wir nicht früher durch äußere oder innere Wahrnehmung erlebt haben. Ich habe mich bemüht, diesen Satz zu erläutern und zu beweisen, und habe der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß man bei richtigem Gebrauche dieses Satzes in philosophischen Dingen eine größere Klarheit und Präzision wird erreichen können, als sie bisher möglich war. Zusammengesetzte Begriffe sind vielleicht durch Definition recht wohl zu erkennen, die nichts ist als eine Aufzählung der Teile oder einfachen Vorstellungen, aus denen jene bestehen. Ist aber das Definieren bis zu den einfachsten Vorstellungen vorgedrungen und bestehen dann noch Zweideutigkeiten und Dunkelheiten, haben wir da noch eine Hilfsquelle? Durch welche Erfindung läßt sich Licht auf diese Vorstellungen werfen, so daß sie präzise und bestimmt für den geistigen Blick werden? Da sind eben nur die Eindrücke oder ursprünglichen Empfindungen herbeizuschaffen, deren Abbilder die Vorstellungen sind. Diese Eindrücke sind insgesamt stark und fühlbar, bei ihnen gibt es keine Zweideutigkeit, nicht bloß sind sie selbst von hellster Klarheit, sondern sie vermögen auch die ihnen benachbarten Vorstellungen, die im Dunkel liegen, zu erhellen. Auf solche Weise können wir vielleicht ein neues Mikroskop oder eine Art optisches Instrument gewinnen, durch das in den Geisteswissenschaften die feinsten und einfachsten Begriffe so vergrößert werden, daß sie leicht von uns erfaßt und ebenso leicht erkannt werden, wie die grobsten und anschaulichsten Vorstellungen, die zum Gegenstand unserer Untersuchung werden können³.

Wollen wir uns also den Begriff der Kraft oder notwendigen Verknüpfung völlig klarmachen, so müssen wir den zu ihm gehörigen Eindruck untersuchen, und um denselben

³ Hume führt alle Vorstellungen (Ideen) auf Impressionen (unmittelbare Eindrücke und Erlebnisse) zurück. Wo sich keine Impression feststellen läßt, entbehrt die Idee des positiven Wirklichkeitsgrundes und es handelt sich um ein leeres Produkt der Bildungskraft. Nur die mathematische Erkenntnis macht eine Ausnahme.

sicherer zu finden, müssen wir ihn in allen Quellen suchen, denen er möglicherweise entspringen kann

Betrachten wir die uns umgebenden Außendinge und die Wirksamkeit von Ursachen, so können wir nicht in einem einzigen Falle eine Kraft oder notwendige Verknüpfung entdecken, also eine Qualität, welche die Wirkung an die Ursache heftet und sie zur unausbleiblichen Folge derselben macht. Nur das sehen wir, daß die eine wirklich und tatsächlich der andern folgt. Der Stoß einer Billardkugel ist von der Bewegung einer andern begleitet, das ist alles, was der äußeren Wahrnehmung erscheint. Der Geist erlebt keine Empfindung oder keinen inneren Eindruck von dieser Sukzession der Gegenstände. In einem Einzelfalle von Ursachlichkeit gibt es folglich nichts, was die Vorstellung von Kraft oder notwendiger Verknüpfung erwecken konnte⁴.

Aus dem ersten Auftreten eines Gegenstandes läßt sich niemals ersehen, welche Wirkung er haben wird. Ware aber der Geist imstande, die Kraft oder Energie einer Ursache zu entdecken, so könnten wir die Wirkung auch ohne Erfahrung voraussehen und gleich das erstemal mittelst bloßer Denk- und Schlußtatigkeit mit Sicherheit darüber aussagen. In Wahrheit gibt es keinen Teil der Materie, der in seinen sinnenfälligen Eigenschaften irgendeine Kraft oder Energie aufwiese oder uns das Recht zur Annahme gäbe, er könne etwas hervorbringen oder einen Gegenstand zur Folge haben, den man als seine Wirkung bezeichnen kann. Festigkeit, Ausdehnung, Bewegung, das sind Eigenschaften, die alle für sich vollständig sind und auf kein anderes Ereignis hinweisen, das aus ihnen sich ergeben konnte. Die Szenen des Weltalls wechseln beständig und ein Ding folgt in ununterbrochener Reihenfolge dem andern, aber die Macht oder Kraft, die den ganzen Mechanismus belebt, ist uns völlig verborgen und zeigt sich niemals in irgendwelchen sinnlich erfaßbaren Korpereigenschaften. Wir wissen, daß tatsächlich die Flamme ständig von Hitze begleitet ist, was aber beide verknüpft, davon haben wir nicht einmal eine Ahnung.

⁴ Hume unterscheidet das bloße Folgen (Sukzession) von dem notwendigen Erfolgen (Kausalität), das nicht nur eine Begleiterscheinung darstellt.

oder Vorstellung Unmöglich kann daher der Kraftbegriff aus der Beobachtung der Körper in einzelnen Fällen ihrer Wirksamkeit entspringen, denn kein Körper zeigt jemals eine Kraft, die das Muster zu diesem Begriff bieten konnte⁵. Da uns demnach die Außendinge, so wie sie sich den Sinnen darstellen, keinen Begriff von Kraft oder notwendiger Verknüpfung durch ihre Wirksamkeit geben, so wollen wir sehen, ob dieser Begriff nicht aus der Reflexion auf unsere eigenen Geistesstätigkeiten entspringt und die Kopie eines innern Eindrucks ist. Es kann gesagt werden, daß wir in jedem Augenblick uns einer inneren Kraft bewußt sind, weil wir fühlen, daß wir durch den bloßen Befehl unseres Willens unsere Gliedmaßen bewegen oder unsere geistigen Fähigkeiten dirigieren können. Ein Willensakt bewirkt Gliederbewegung oder erweckt in unserer Einbildungskraft eine neue Vorstellung. Diesen Einfluß des Willens kennen wir durch das Selbstbewußtsein. Von hier erwerben wir die Vorstellung der Kraft oder Energie und sind überzeugt, daß wir und alle anderen vernünftigen Wesen Kraft besitzen. Es ist dies also eine Vorstellung der inneren Wahrnehmung [reflection], denn sie entspringt aus der Reflexion auf unsere eigenen Geistesstätigkeiten und die Macht des Willens sowohl über die körperlichen Organe als auch über die seelischen Fähigkeiten.

Diese Behauptung soll näher geprüft werden, zunächst hinsichtlich des Einflusses des Willens auf die körperlichen Organe. Er ist, wie wir sehen, eine Tatsache, die gleich allen anderen Naturgeschehnissen nur durch Erfahrung erkannt, niemals aber aus einer sichtbaren Energie oder Kraft in der Ursache vorhergesehen werden kann, die diese mit der Wirkung verknüpft und die eine unfehlbar der andern folgen läßt. Die Bewegung unseres Leibes folgt dem Befehle unse-

⁵ In seinem Kapitel über die Kraft sagt Locke, daß man durch den empirischen Befund neuer Erzeugnisse in der Materie und durch den Schluß, daß es da irgendeine Kraft der Erzeugung geben müsse, schließlich mittelst solcher Argumentation zum Kraftbegriff gelange. Aber kein Schließen kann uns jemals eine neue, ursprüngliche, einfache Vorstellung geben, wie dieser Philosoph selbst bekennt. Es kann dies daher keineswegs der Ursprung des genannten Begriffes sein. [Anmerkung von Hume.]

res Willens, dessen sind wir uns jederzeit bewußt. Die Mittel aber, durch die dies geschieht, die Energie, mittels welcher der Wille eine so außerordentliche Arbeit leistet, dies liegt so weit außerhalb unseres unmittelbaren Bewußtseins, daß es für immer auch der eifrigsten Forschung entgeht.

Erstens Gibt es in der ganzen Natur ein geheimnisvolles Prinzip als die Verbindung der Seele mit dem Leibe, durch die eine angenommene geistige Substanz solchen Einfluß auf eine körperliche erlangt, daß der feinste Gedanke die grobste Materie zu bewegen vermag? Besäßen wir die Macht, vermöge eines geheimen Wunsches Berge zu bewegen oder die Planeten in ihrem Umlaufe zu hemmen, diese große Gewalt wäre nicht außerordentlicher oder unbegreiflicher. Bemerkten wir durch das Bewußtsein eine Kraft oder Energie im Willen, so mußten wir diese Kraft kennen, ebenso ihre Verknüpfung mit der Wirkung, und wir mußten das geheime Band zwischen Seele und Leib und das Wesen dieser beiden Substanzen kennen, wodurch die eine in so mannigfacher Weise auf die andere zu wirken vermag.

Zweitens Wir haben nicht die Fähigkeit, alle Organe unseres Leibes zu bewegen, wenn wir auch für diesen so merkwürdigen Unterschied keinen Grund angeben können als eben die Erfahrung davon. Warum hat der Wille einen Einfluß auf Zunge und Finger, aber nicht auf Herz oder Leber? Diese Frage konnte uns keine Verlegenheit bereiten, waren wir uns einer Kraft im ersten, aber nicht im zweiten Fall bewußt. Wir wurden dann, unabhängig von der Erfahrung, gewahr werden, warum die Gewalt des Willens über die körperlichen Organe ihre bestimmten Grenzen hat. Da wir in diesem Falle mit der Kraft oder Macht seiner Wirksamkeit völlig vertraut waren, wurden wir wissen, weshalb sein Einfluß nur genau so weit und nicht weiter reicht.

Ein Mensch, dessen Bein oder Arm plötzlich gelähmt worden ist, oder der diese Gliedmaßen vor kurzem verloren hat, versucht anfangs häufig, sie zu bewegen und sie zu ihren gewohnten Verrichtungen zu gebrauchen. Er ist sich da seiner

Kraft des Kommandos über diese Glieder ebenso bewußt, wie ein vollkommen gesunder Mensch das Bewußtsein der Kraft besitzt, ein im natürlichen Zustande und Funktionieren gebliebenes Glied zu bewegen. Aber das Bewußtsein ist niemals trügerisch. Folglich sind wir uns in dem einen Falle ebenso wenig wie in dem anderen einer Kraft bewußt. Aus der Erfahrung allein lernen wir den Einfluß unseres Willens kennen. Erfahrung allein lehrt uns, wie ein Geschehen dem anderen beständig folgt, aber ohne uns die geheime Verknüpfung aufzuzeigen, die beide untrennbar aneinander bindet.

Drittens Aus der Anatomie weiß man, daß der unmittelbare Gegenstand der Kraft bei einer gewollten Bewegung nicht das bewegte Glied selbst ist, sondern gewisse Muskel, Nerven und Lebensgeister⁶ und vielleicht etwas noch Feineres und Unbekannteres, wodurch die Bewegung allmählich ausgebreitet wird, bis sie das Glied erreicht, dessen Bewegung der unmittelbare Gegenstand des Willens ist. Gibt es einen sichereren Beweis, daß die Kraft, die diese ganze Arbeit leistet, weit entfernt, unmittelbar und genau durch ein Gefühl oder Bewußtsein erkannt zu werden, äußerst geheimnisvoll und unbegreiflich ist? Die Seele will da einen bestimmten Erfolg, sogleich aber wird ein anderer, uns selbst unbekannter und von dem angestrebten völlig verschiedener Erfolg erzeugt, dieser bewirkt einen anderen, ebenso unbekannten, bis zuletzt nach einem langen Verlaufe der gewünschte Erfolg eintritt. Hätten wir die ursprüngliche Kraft gefühlt, so wäre sie uns bekannt, ebenso auch ihre Wirkung, denn alle Kraft bezieht sich auf ihre Wirkung. Ist, umgekehrt, die Wirkung unbekannt, so kann die Kraft weder erkannt noch gefühlt werden. Wie kann man denn auch einer Kraft zur Gliederbewegung sich bewußt sein, wenn man keine solche hat, sondern nur die Kraft, gewisse Lebensgeister zu bewegen, die, wenn sie auch schließlich die Bewegung unserer Gliedmaßen bewirken, auf eine Weise wirken, die uns absolut unverständlich ist?

Ich glaube, aus alledem läßt sich ohne jede Kuhnheit mit

⁶ Vgl. die Anmerkung S. 77.

Sicherheit schließen, daß unser Kraftbegriff nicht die Kopie eines Gefühls oder Bewußtseins von Kraft in uns selbst ist, wenn wir eine Bewegung ausführen oder unsere Glieder zweckdienlich gebrauchen. Daß die Bewegung dem Befehle des Willens folgt, ist eine Tatsache der gewöhnlichen Erfahrung, gleich anderen natürlichen Vorgängen, aber die Kraft oder Energie, durch die dies geschieht, ist, ebenfalls wie bei den anderen Naturphänomenen, unbekannt und unbegreiflich⁷. Soll man also behaupten, daß wir uns einer Kraft oder Energie in unserer Seele bewußt sind, wenn wir durch einen Akt oder Befehl des Willens eine neue Vorstellung erwecken, diese durch die Aufmerksamkeit fixieren, sie von allen Seiten betrachten und sie zuletzt um einer anderen Vorstellung willen entlassen, wenn wir sie sorgfältig genug betrachtet zu haben glauben? Wie ich glaube, werden dieselben Argumente dartun, daß auch dieses Willenskommando uns keinen wahren Begriff von Kraft oder Energie gibt.

Erstens muß zugestanden werden, daß wir, wenn wir eine Kraft kennen, auch den wahren Umstand kennen, durch den sie die Wirkung hervorzubringen vermag, denn beides

⁷ Man konnte behaupten, daß die Vorstellung der Kraft und Macht uns durch den Widerstand gegeben werde, den wir bei Körpern antreffen und der uns oft zur Ausübung unserer Kraft und Inanspruchnahme unserer Macht nötigt, und dieser *nisus* [Kraftaufwand], diese Anstrengung, deren wir uns bewußt sind, das sei der ursprüngliche Eindruck, dessen Kopie der Kraftbegriff ist. Aber erstens schreiben wir Kraft einer großen Menge von Dingen zu, bei denen wir diesen Widerstand oder diese Kraftbetätigung niemals voraussetzen können, so dem höchsten Wesen, das keinem Widerstand begegnen kann, so dem Geiste in seinem Kommando über seine Gedanken und Organe beim gewöhnlichen Denken und Bewegen, wo die Wirkung dem Willen unmittelbar ohne Ausübung oder Aufgebot von Kraft folgt, so ferner dem toten Stoff, der solcher Empfindung nicht fähig ist. Zweitens hat dieses Gefühl der Anstrengung bei einer Widerstandsuberwindung keine bekannte Verknüpfung mit irgendeinem Geschehen, was ihm folgt, lehrt nur die Erfahrung, es ist aber nicht a priori zu konstatieren. Es ist jedoch zuzugeben, daß dieser organische *nisus*, den wir erleben, mag er auch keinen genauen und bestimmten Kraftbegriff gewahren, dem gewöhnlichen, ungenauen Begriffe der Kraft recht angemessen ist. [Anmerkung von Hume]

gilt als gleichbedeutend. Daher mußten wir sowohl die Ursache und Wirkung als auch die zwischen beiden bestehende Beziehung kennen. Können wir aber behaupten, mit dem Wesen der menschlichen Seele und dem Wesen einer Vorstellung oder mit der Fähigkeit der einen, die andere hervorzubringen, vertraut zu sein? Dies ist eine wirkliche Schöpfung, ein Schaffen aus dem Nichts, das eine so große Macht einschließt, daß sie auf den ersten Blick über den Bereich eines jeden endlichen Wesens hinauszugehen scheint. Wenigstens ist zuzugeben, daß eine solche Kraft von uns weder gefühlt noch gekannt noch auch nur zu begreifen ist. Nur der Erfolg, nämlich das Auftreten einer Vorstellung als Folge des Willensbefehls, ist es, was wir wahrnehmen, aber die Art und Weise der Hervorbringung und die Kraft, die ihr zugrundeliegt, übersteigt völlig unser Begriffsvermögen.

Zweitens ist die Macht des Geistes über sich selbst ebenso begrenzt wie seine Herrschaft über den Leib, eine Schranke, die man nicht durch Vernunft oder Ergründung des Wesens von Ursache und Wirkung kennt, sondern einzig und allein durch Erfahrung und Beobachtung, wie bei den übrigen Naturgeschehnissen und den Wirksamkeiten der Außendinge. Unsere Gewalt über unsere Gefühle und Leidenschaften ist viel schwächer als die über unsere Gedanken, und selbst die Gewalt dieser letzteren ist in enge Grenzen eingeschlossen. Wer vermißt sich, den letzten Grund dieser Grenzen anzugeben oder zu zeigen, warum die Kraft in einem Falle nicht ausreicht, in einem anderen aber doch?

Drittens ist diese Selbstbeherrschung zu verschiedenen Zeiten recht verschieden. Ein gesunder Mensch hat deren mehr als ein durch Krankheit Hinfälliger. Am Morgen sind wir mehr Herr unserer Gedanken als am Abend, nüchtern mehr als nach einer reichlichen Mahlzeit. Welchen anderen Grund für diese Schwankungen gibt es als die Erfahrung? Wo ist denn also die Kraft, deren Bewußtsein wir angeblich besitzen? Ist da nicht hier in der geistigen oder körperlichen Substanz oder in beiden ein verborgener Mechanismus oder eine Struktur der Teile, von der die Wirkung abhängt

und die, uns völlig unbekannt, die Kraft oder Energie des Willens ebenso unbekannt und unbegreiflich macht?

Die Willenstatigkeit ist sicherlich ein seelischer Vorgang, mit dem wir hinreichend vertraut sind. Man lenke die Aufmerksamkeit auf sie und betrachte sie von allen Seiten. Findet man in ihr jene schöpferische Kraft, durch die eine neue Vorstellung aus nichts entsteht und die gleichsam mit einem gewissen „fiat!“ [„es werde!“] die Allmacht ihres Schöpfers nachahmt, der alle die mannigfachen Naturphänomene ins Sein erhob? Weit entfernt, daß wir dieser Willensenergie uns bewußt waren, ist dazu eine so sichere Erfahrung nötig, wie wir sie zur Erlangung der Überzeugung besitzen, daß solche außerordentliche Wirkungen aus einem einfachen Willensakt jemals entspringen.

Die Mehrzahl der Menschen findet niemals eine Schwierigkeit bei der Erklärung der gewöhnlicheren und bekannteren Naturvorgänge, wie etwa des Falles schwerer Körper, des Wachstums der Pflanzen, der Erzeugung der Tiere oder der Ernährung der Körper mittels der Nahrung, vielmehr nimmt man an, daß man in allen diesen Fällen die wahre Ursache oder Energie der Ursache wahrnimmt, durch die diese mit ihren Wirkungen verknüpft und ihrer Wirksamkeit nach von steter Untrüglichkeit ist. Durch lange Gewohnheit nimmt der Geist eine solche Haltung an, daß man bei dem Auftreten der Ursache sofort mit Gewißheit ihren gewohnten Begleiter erwartet und es kaum für möglich hält, es könnte ein anderer Erfolg daraus entspringen. Bloß bei der Entdeckung außerordentlicher Phänomene, wie Erdbeben, Pest, seltsame Vorgänge, ist man im Zweifel, welche die wahre Ursache sei, die anzugeben ist, und auf welche Art und Weise die Wirkung von ihr erzeugt wird. In solchen Schwierigkeiten pflegt man seine Zuflucht zu irgendeinem unsichtbaren vernünftigen Prinzip (*θεός ἀπὸ μηχανῆς*) [*deus ex machina*] als unmittelbarer Ursache des überraschenden Vorganges zu nehmen, der, wie man glaubt, nicht durch die gewöhnlichen Naturkräfte zu erklären sei. Aber tiefer bohrende Philosophen bemerken gleich, daß die Energie der Ursache in den uns vertrautesten

Geschehnissen ebenso unverständlich ist wie in den seltensten, und daß wir durch Erfahrung nur die häufige Verbindung von Gegenständen kennen lernen, ohne jemals so etwas wie Verknüpfung zwischen ihnen begreifen zu können. Daher halten sich verschiedene Philosophen für logisch verpflichtet, für sämtliche Fälle dasselbe Prinzip zu Hilfe zu nehmen, das die Menge nur in wunderbar und übernatürlich erscheinenden Fällen heranzieht. Sie halten den Geist und die Intelligenz nicht bloß für die letzte und ursprüngliche Ursache aller Dinge, sondern auch für die unmittelbare und ausschließliche Ursache jedes Naturphänomens. Sie erklären, jene Dinge, die gewöhnlich als Ursachen bezeichnet werden, seien in Wahrheit nichts als Veranlassungen und das wahre und unmittelbare Prinzip einer jeden Wirkung sei nicht irgendeine Naturkraft, sondern ein Willensakt des höchsten Wesens, welches will, daß solch ein bestimmtes Ding immerdar mit einem anderen verbunden sei. Anstatt zu sagen, daß eine Billardkugel die andere durch eine vom Schöpfer der Welt empfangene Kraft bewegt, sagen sie, es sei die Gottheit selbst, die durch einen besonderen Willensakt den zweiten Ball bewegt, zu dieser Tätigkeit durch den Stoß des ersten Balls bestimmt, und zwar infolge der allgemeinen Gesetze, welche die Gottheit sich selbst für die Leitung des Weltalls gegeben hat. Philosophen⁸, deren Forschen weitergeht, finden nun auch, daß wir ebensowenig, wie wir die Kraft kennen, von der die Wechselwirkung der Körper abhängt, etwas über jene Kraft wissen, von der die Wirkung der Seele auf den Leib und die des Leibes auf die Seele abhängt, auch sind wir nicht, weder durch die Sinne noch durch das Bewußtsein, imstande, das letzte Prinzip in dem einen Falle genauer zu bezeichnen als in dem anderen. Dieselbe Unwissenheit also führt sie zu der gleichen Folgerung. Und so behaupten sie, die Gottheit sei die unmittelbare Ursache der Verbindung von Leib und Seele, nicht die Sinnesorgane, die von den Außendingen erregt werden, bewirkten Empfindungen in der Seele, sondern eine solche Empfindung

⁸ Die sogenannten Occasionalisten. Vor allem Geulinx (1624 bis 1669) und Malebranche (1638—1715). Vgl. unseren Leibniz-Text

werde, als Folge einer bestimmten Organerregung, durch einen besonderen Willensakt des Allmächtigen hervorgerufen. Ebenso ist es nicht eine Willensenergie, die eine Ortsbewegung unserer Glieder bewirkt, sondern Gott selbst, dem es gefällt, unseren an sich machtlosen Willen zu unterstützen und jene Bewegung anzubefehlen, die wir irrtümlicherweise unserer eigenen Kraft und Wirksamkeit zuschreiben. Und noch weiter gehen die Philosophen: sie lehren zuweilen das gleiche von der Seele selbst bezüglich deren innerer Tätigkeit. Unser geistiges Schauen oder Vorstellen ist nichts als eine Offenbarung, die uns vom Schöpfer kommt. Richten wir willkürlich unsere Gedanken auf einen Gegenstand und erwecken dessen Bild in unserer Phantasie, so ist nicht der Wille der Schöpfer dieser Vorstellung, sondern der Welterschöpfer erweckt sie in der Seele und stellt sie ihr dar. So ist gemäß diesen Philosophien alles von Gott erfüllt. Nicht Genüge findend an dem Grundsatz, daß alles nur durch seinen Willen existiert und daß alles nur mit seiner Zulassung kraftvoll ist, berauben sie die Natur und alles Geschaffene jeglicher Kraft, um deren Abhängigkeit von der Gottheit noch merklicher und unmittelbarer erscheinen zu lassen. Sie sehen nicht, daß sie durch diese Theorie die Größe jener Eigenschaften, die sie so hoch stellen wollen, verringern, statt sie zu vergrößern. Sicherlich zeugt es von größerer Macht der Gottheit, den endlichen Geschöpfen ein gewisses Maß von Kraft zu überlassen, als alles durch ihren eigenen Willen unmittelbar hervorzubringen. Es zeugt von größerer Weisheit, die Welteinrichtung von Anfang an mit so vollkommener Voraussicht zu gestalten, daß sie von selbst, durch ihre eigene Tätigkeit allen Zwecken der Vorsehung zu dienen vermag, als wenn der Schöpfer in jedem Augenblick die Teile der Welt entsprechend gestalten und durch seinen Odem alle Räder dieser Riesenmaschine beleben mußte. Für eine mehr philosophische Widerlegung jener Lehre dürfen wohl die beiden folgenden Erwägungen genügen.

Erstens scheint mir diese Lehre von der allgemeinen Wirksamkeit und Tätigkeit des höchsten Wesens zu kühn zu sein, um jemanden zu überzeugen, dem die Schwäche der

menschlichen Vernunft und die engen Schranken, in der sie mit aller ihrer Tätigkeit eingeschlossen ist, zur Genüge kennt. Ware die Schlußkette, die zu dieser Lehre führt, noch so logisch, so mußte doch der schroffe Verdacht, wo nicht gar die Überzeugung erwachsen, daß sie uns völlig jenseits des Bereiches unserer Fähigkeiten stellte, indem sie so außerordentliche, vom gemeinen Leben und der Erfahrung so entfernte Folgerungen herbeiführt. Lange bevor wir die letzten Stufen dieser Lehre betreten, sind wir schon im Feenreich, wo wir nicht berechtigt sind, unserem gewöhnlichen Schlußverfahren zu trauen oder zu glauben, unsere gewöhnlichen Analogien und Wahrscheinlichkeiten fielen hier irgendwie ins Gewicht. Die Senkleine ist zu kurz, um solch ungeheuer tiefen Abgrund auszuloten. Wie sehr wir uns auch schmeicheln mögen, daß wir bei jedem unserer Schritte durch eine gewisse Wahrscheinlichkeit und Erfahrung geleitet werden, so können wir doch versichert sein, daß diese eingebilddete Erfahrung ohne Gewicht ist, wenn wir sie an Gegenstände heranbringen, die gänzlich außerhalb der Sphäre unserer Erfahrung liegen.

Zweitens kann ich den Argumenten, auf die sich diese Lehre gründet, keine Beweiskraft zuerkennen. Gewiß kennen wir nicht die Art und Weise, wie Körper aufeinander einwirken, ihre Kraft oder Energie ist völlig unbegreiflich, aber sind wir nicht ebenso unwissend betreffs der Art oder Kraft, durch die ein Geist, sei es auch der höchste, auf sich selbst sowohl wie auf Körper einwirkt? Woher, frage ich, haben wir denn eine Vorstellung davon? In uns selbst findet sich nichts von einem Gefühl oder Bewußtsein dieser Kraft. Von dem höchsten Wesen haben wir nur jene Idee, die wir aus der Reflexion auf unsere eigenen Fähigkeiten gewinnen. Ware also unsere Unwissenheit ein guter Grund für die Ablehnung einer Annahme, so wurden wir zu dem Grundsatz gebracht werden, alle Wirksamkeit beim höchsten Wesen ebenso zu leugnen wie bei der grobsten Materie. Sicherlich verstehen wir die Tätigkeiten des einen ebenso wenig wie die der anderen. Ist es schwerer, sich vorzustellen, daß Bewegung die Folge eines Stoßes als die eines Willens-

aktes sei? Nichts anderes ist uns bekannt als unsere Unwissenheit in beiden Fällen⁹

Zweiter Teil

Wir müssen nun zu einem Ergebnis betreffs dieser schon allzu lang gewordenen Erörterung kommen. Wir haben vergeblich nach einer Vorstellung von Kraft oder notwendiger Verknüpfung in all den Quellen geforscht, der sie der Vermutung nach entspringen konnte. Es ist ersichtlich, daß wir in Einzelfällen körperlicher Wirksamkeit auch durch die äußerste Sorgfalt niemals etwas anderes als nur das Folgen eines Geschehens auf das andere entdecken können, ohne eine Kraft oder Macht erfassen zu können, vermittels der die Ursache wirkt, oder irgendeine Verknüpfung zwischen ihr und ihrer vorausgesetzten Wirkung. Dieselbe Schwierigkeit begegnet uns bei der Betrachtung der Wirkungen der Seele auf den Leib, hier nehmen wir das Folgen der Bewegung des letzteren auf das Wollen der ersteren wahr, sind aber nicht imstande, das Band zu beobachten oder zu erfassen, das die Bewegung mit dem Wollen verknüpft, oder die Energie, mittels deren die Seele diese Wirkung erzeugt. Ebenso unbegreiflich ist die Gewalt des Willens über seine eigenen Fähigkeiten und Vorstellungen, so daß, zusammengefaßt, in der ganzen Natur nicht ein Fall von Verknüpfung erscheint, den wir zu erfassen vermögen. Alle Geschehnisse erscheinen völlig lose und getrennt. Eines folgt auf das andere, niemals aber können wir irgendein Band zwischen ihnen beobachten. Sie erscheinen zusammen

⁹ Ich brauche nicht die „vis inertiae“ [Trägheitskraft] genauer zu untersuchen, die in der neueren Philosophie so viel erörtert und die der Materie zugeschrieben wird. Aus der Erfahrung wissen wir, daß ein ruhender oder bewegter Körper seinen gegenwärtigen Zustand beibehält, bis er durch eine Ursache daraus verdrängt wird, und daß ein gestoßener Körper dem stoßenden Körper so viel Kraft nimmt, als er selbst empfängt. Das sind Tatsachen. Nennen wir dies eine „vis inertiae“, so ist das nur ein Name für die Tatsachen, ohne daß wir eine Vorstellung von diesem Beharrungsvermögen besitzen, ebenso meinen wir, wenn von der Schwere die Rede ist, bestimmte Wirkungen, ohne die tätige Kraft zu kennen. [Anmerkung von Hume.]

(cojoined), aber niemals verknüpft (connected) Und da man keine Vorstellung von etwas haben kann, was niemals unserer sinnlichen oder unserer inneren Wahrnehmung sich darstellte, so scheint die notwendige Folgerung die zu sein, daß wir ganz und gar keine Vorstellung von Verknüpfung oder Kraft besitzen und daß diese Worte durchaus ohne Sinn sind, wenn sie in philosophischen Erörterungen oder im gewöhnlichen Leben gebraucht werden

Doch bleibt noch ein Verfahren, um diese Folgerung zu vermeiden, und noch eine von uns noch nicht untersuchte Quelle Stellt sich uns ein Naturobjekt oder Naturgeschehen dar, so ist es für uns, bei allem Scharfsinn und aller Spürkraft, unmöglich, ohne Erfahrung festzustellen oder auch nur zu vermuten, was daraus folgen wird, oder unsere Voraussicht jenseits der unserer Erinnerung und Wahrnehmung stehenden Objekte zu gebrauchen Selbst nach einem Falle oder Tatbestand, wo wir ein bestimmtes Geschehen auf ein anderes haben folgen gesehen, sind wir nicht berechtigt, ein allgemeines Gesetz aufzustellen oder vorherzusagen, was in den gleichen Fällen eintreten wird, denn das gilt mit Recht als eine unverzeihliche Kuhnheit, von einem einzelnen Tatbestand, sei er noch so genau und sicher, auf den Gesamtlauf der Natur zu schließen Wenn aber eine bestimmte Art von Geschehnissen stets und in allen Fällen mit anderen verbunden war, so tragen wir weiter kein Bedenken, eines aus dem Auftreten des anderen vorherzusagen und jenes Schlußverfahren anzuwenden, das uns allein irgendeiner Tatsache oder Existenz versichern kann Das eine Objekt heißt dann *Ursache*, das andere *Wirkung* Wir nehmen an, daß zwischen beiden eine Verknüpfung besteht, eine Kraft in dem einen, vermittels deren es unfehlbar das andere hervorbringt und die mit der größten Sicherheit und strengsten Notwendigkeit wirkt

Es scheint somit diese Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung zwischen Ereignissen aus einer Anzahl ähnlicher Fälle konstanter Verbindung dieser Ereignisse zu entspringen, diese Vorstellung kann niemals durch einen einzelnen der Fälle erzeugt werden, prüfe man ihn auch in jedem Lichte und von allen Seiten. Eine Mehrheit von Fällen aber,

die als genau die gleichen gelten, unterscheidet sich in nichts von irgendeinem Einzelfall, mit Ausnahme dessen, daß der Geist nach einer Wiederholung ähnlicher Fälle durch Gewohnheit dazu bestimmt wird, nach dem Auftreten eines Ereignisses dessen gewohnten Begleiter zu erwarten und an dessen Kommen zu glauben. Diese Verknüpfung also, die unsere Seele fühlt, dieser gewohnheitsmäßige Übergang der Einbildungskraft von einem Gegenstand zu dessen gewohnten Begleiter, ist die Empfindung oder der Eindruck, aus dem wir die Vorstellung von Kraft oder notwendiger Verknüpfung bilden. Das ist alles. Man betrachte die Sache von allen Seiten, niemals wird man für diese Vorstellung einen anderen Ursprung finden. Das ist der einzige Unterschied zwischen einem einzelnen Falle, aus dem wir die Vorstellung der Verknüpfung nie gewinnen können, und einer Mehrheit ähnlicher Fälle, durch die sie erweckt wird. Wer das erstemal die Mitteilung von Bewegung durch Stoß, etwa bei dem Anprall zweier Billardkugeln, wahrnimmt, kann nicht aussagen, daß das eine Ereignis mit dem andern verknüpft, sondern nur, daß es mit ihm verbunden sei. Hat er aber mehrere Fälle dieser Art beobachtet, dann sagt er aus, sie seien verknüpft. Was hat sich hier geändert, daß diese neue Vorstellung von Verknüpfung entstehen kann? Bloß dies, daß er jetzt fühlt, daß diese Ereignisse in seinem Bewußtsein (imagination) verknüpft sind, und daß er leicht das Auftreten des einen aus der Erscheinung des anderen vorhersagen kann. Sagt man also, ein Objekt sei mit einem anderen verknüpft, so meinen wir nur, daß beide in unserem Geiste eine Verknüpfung erlangt haben und zu einer Folgerung Anlaß geben, durch die sie einander gegenseitig gewährleisten — ein zwar etwas sonderbarer, aber doch mit genügender Evidenz begründeter Schluß. Und diese Evidenz wird nicht durch ein allgemeines Mißtrauen des Verstandes oder durch skeptischen Zweifel gegen neue und außergewöhnliche Schlußarten gemindert. Kein Schluß kann dem Skeptizismus angenehmer sein als ein solcher, durch den sich die Schwache und enge Begrenzung der menschlichen Vernunft und Fähigkeit erweist. Kann ein stärkerer Beweis als der vorliegende für diese

wunderliche Unwissenheit und Schwache des Verstandes geführt werden? Gibt es irgendeine Beziehung zwischen Gegenständen, deren vollkommene Erkenntnis für uns von Wichtigkeit ist, so ist es die Ursachlichkeitsbeziehung. Auf sie gründen sich alle unsere Schlüsse betreffs Tatsachen oder Existenz. Durch sie allein erlangen wir Gewißheit über Gegenstände, die fern von dem gegenwärtigen Zeugnis unseres Gedächtnisses und unserer Sinne sind. Der einzige unmittelbare Nutzen aller Wissenschaften besteht darin, das sie uns lehren, wie wir künftige Ereignisse durch ihre Ursachen kontrollieren und lenken können. Unser Denken und Forschen ist denn auch beständig mit dieser Beziehung beschäftigt, aber so unvollkommen sind die Begriffe, die wir davon gewinnen, daß es unmöglich ist, eine richtige Definition der Ursache zu geben, ohne etwas ihr Außerliches und Fremdes hineinzuziehen. Ähnliche Gegenstände sind stets mit ähnlichen verbunden, das lehrt uns die Erfahrung. Dieser zufolge kann man also die Ursache definieren als einen Gegenstand, der einen anderen zur Folge hat, wobei alle dem ersten ähnlichen Gegenstände solche, die dem zweiten ähnlich sind, zur Folge haben, oder mit anderen Worten: wobei, wenn der erste Gegenstand nicht gewesen wäre, der zweite niemals aufgetreten wäre. Das Erscheinen einer Ursache führt den Geist stets durch einen gewohnheitsmäßigen Übergang zur Vorstellung der Wirkung. Auch dies steht durch Erfahrung fest. Es läßt sich demnach, auf Grund dieser Erfahrung, noch eine andere Definition der Ursache geben, als eines Gegenstandes, der einen anderen zur Folge hat und dessen Auftreten stets zur Vorstellung des anderen führt. Wenn auch diese beiden Definitionen Umstanden, die der Ursache fremd sind, entnommen sind, so läßt sich dieser Mangel doch nicht beseitigen, noch ist eine vollkommener Definition möglich, die denjenigen Umstand in der Ursache zu bestimmen vermag, der sie mit ihrer Wirkung verknüpft. Von dieser Verknüpfung haben wir keine Vorstellung, nicht einmal ein deutliches Wissen (*notion*) von dem, was wir eigentlich erkennen wollen, wenn wir nach

einem Begriffe davon streben. So sagen wir zum Beispiel, daß die Schwingung einer Saite die Ursache eines bestimmten Tones ist. Aber was meint man denn mit dieser Behauptung? Entweder, daß diese Schwingung diesen Ton zur Folge hat und daß alle ähnlichen Schwingungen ähnliche Töne zur Folge haben, oder aber, daß diese Schwingung diesen Ton zur Folge hat und daß der Geist bei dem Auftreten des einen die Sinneswahrnehmung antizipiert und sogleich die Vorstellung des anderen erzeugt. Die Ursachlichkeitsbeziehung läßt sich so oder so auffassen, aber darüber hinaus haben wir keinen Begriff davon.¹⁰

¹⁰ Gemäß diesen Erklärungen und Definitionen ist der Begriff der Kraft ebenso ein Relationsbegriff wie der der Ursache, beide beziehen sich auf eine Wirkung oder ein Ereignis, das in konstanter Weise mit ihnen verbunden ist. Betrachten wir den unbekannten Umstand eines Gegenstandes, durch den das Maß oder die Größe seiner Wirkungen fixiert und bestimmt ist, so nennen wir das dessen Kraft. Und es ist dem zufolge von allen Philosophen anerkannt, daß die Wirkung das Maß der Kraft ist. Hatte man aber eine Vorstellung von Kraft für sich, warum konnte man sie nicht für sich selbst messen? Die Streitfrage, ob die Kraft eines bewegten Körpers gleich ist seiner Geschwindigkeit oder dem Quadrate derselben, durfte dann nicht durch Vergleichung der Wirkungen in gleichen oder ungleichen Zeiten entschieden werden, sondern durch unmittelbare Messung und Vergleichung.

Wenn wir auch die häufige Anwendung der Wörter Kraft, Macht, Wirksamkeit u dgl. überall, in der gewöhnlichen Unterhaltung wie in der Philosophie, vorfinden, so beweist das doch nicht, daß wir auch nur in einem Falle das verknüpfende Prinzip zwischen Ursache und Wirkung kennen oder daß wir bis auf den Grund der Hervorbringung eines Dinges durch das andere gehen können. Diese so gebräuchlichen Wörter führen eine sehr schwankende Bedeutung mit sich und ihre Begriffe sind unbestimmt und verworren. Kein Lebewesen kann Außendinge ohne das Gefühl eines „nusus“ oder Strebens bewegen und ein jedes hat eine Empfindung oder ein Gefühl bei dem Stoße oder Schläge seitens eines bewegten Körpers. Diese bloß den Lebewesen zukommenden Empfindungen, aus denen wir a priori nichts folgern können, sind wir geneigt, auf leblose Gegenstände zu übertragen und anzunehmen, daß sie ebensolche Gefühle haben, wenn sie Bewegung übertragen oder aufnehmen. Bei den Wirksamkeiten, die zustande kommen, ohne daß wir damit die Vorstellung mitgeteilter Bewegung verknüpfen,

Die Ausführungen dieses Abschnittes laufen also auf folgendes hinaus: jede Vorstellung ist die Kopie irgendeines vorangehenden Eindruckes oder Gefühles, und wo wir keinen Eindruck finden können, da gibt es sicher keine Vorstellung. In allen Einzelfällen der körperlichen oder geistigen Tätigkeit gibt es nichts, was einen Eindruck und demgemäß auch eine Vorstellung von Kraft oder notwendiger Verknüpfung erzeugt und erweckt. Wenn aber mehrere gleichförmige Fälle eintreten und derselbe Gegenstand beständig von demselben Erfolge begleitet ist, dann beginnen wir die Idee (notion) von Ursache und Verknüpfung zu erlangen. Wir erleben dann eine neue Empfindung oder einen Eindruck, nämlich eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung im Denken oder Vorstellen zwischen einem Gegenstand und dessen gewohntem Begleiter, und dieses Gefühl ist das Urbild der von uns gesuchten Vorstellung. Denn da dieselbe aus einer Mehrheit ähnlicher Fälle, nicht aber aus einem einzelnen Fall entspringt, so muß sie aus dem Umstande entspringen, durch den die Vielheit der Fälle sich von jedem Sonderfalle unterscheidet. Der einzige Umstand, der sie unterscheidet, ist aber die gewohnheitsmäßige Verbindung durch die Einbildungskraft, in jeder anderen Beziehung sind sie gleich. Der erste Fall, wo Bewegung durch den Anprall zweier Billardkugeln mitgeteilt wird (um zu diesem anschaulichen Beispiel zurückzukehren), gleicht völlig jedem weiteren Fall, dem wir begegnen können, ausgenommen den Umstand, daß wir zuerst nicht von einem Ereignis auf das andere schließen konnten, was wir jetzt, nach einer so langen Reihe gleichartiger Erfahrungen, tun können. Ich weiß nicht, ob der Leser diese Erörterung leicht erfassen wird. Ich fürchte, daß sie, wurde ich darüber noch mehr vorbringen oder sie noch von anderen Seiten beleuch-

berücksichtigen wir nur die erfahrene konstante Verbindung der Ereignisse, und da wir eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung zwischen den Vorstellungen fühlen, übertragen wir dieses Gefühl auf die Objekte, denn nichts ist gewöhnlicher, als den Außen- dingen die von ihnen ausgelösten inneren Empfindungen einzulegen [Anmerkung Humes, vgl. seine Anmerkung S. 149, in den letzten Sätzen berührt Hume das von neuern Ästhetikern viel untersuchte sogen. „Einfühlungsproblem“]

ten, noch dunkler und schwieriger werden wurde. Es gibt in allen abstrakten Untersuchungen einen Gesichtspunkt, von dem aus, wenn wir ihn gerade auffinden, wir die Sache besser beleuchten, als mittels aller Beredsamkeit und Wortverschwendung der Welt. Diesen Gesichtspunkt sollten wir zu gewinnen suchen und uns die Blüten der Beredsamkeit für Gegenstände vorbehalten, die sich dafür besser eignen.

MOSES MENDELSSOHN

(1729—1786)

Sohn armer jüdischer Eltern aus Dessau. Bildete sich mühsam in Berlin an Locke, Shaftesbury, Christian Wolff und Spinoza (dessen Pantheismus er aber entschieden ablehnte) und gelangte erst in erträgliche Verhältnisse, als er an dem Seidenfabrikanten Bernhard einen Gönner fand, der ihn als Hauslehrer und Buchhalter anstellte. Seit 1754 mit Lessing befreundet. Verdienst und Richtung seiner ästhetischen Bemühungen von H. v. Stein (Die Entstehung der neueren Aesthetik 1886, Seite 368 f.) charakterisiert. In den drei Gesprächen „Phädon“ (1767) suchte Mendelssohn die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen: zuerst aus dem Grundsatz, daß vom Sein zum Nichts kein plötzlicher Übergang stattfinden kann, dann aus der Einfachheit und Unkörperlichkeit der Seele, schließlich aus moralischen Gründen. Für die Judenemanzipation wurde die Schrift „Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum“ (1783), in welcher sich Mendelssohn auf der freiesten Höhe der Welt- und Religionsbetrachtung zeigt, bedeutungsvoll. In diesem Buch wird in allen Religionsangelegenheiten Denk- und Redefreiheit gefordert und nachgewiesen, daß die Kirche weder über die Handlungen noch über die Gesinnungen der Menschen Gewalt üben darf. Am berühmtesten wurden Mendelssohns „Morgenstunden“ (1785), die vom Dasein eines persönlichen Gottes handeln und als Hauptbeispiel der sogenannten „Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts“ heute noch lesenswert sind. Der Aufsatz „Was heißt aufklären?“ wurde durch einen Oberkonsistorialrat Zollner veranlaßt, der sich 1783 im Dezemberheft der „Berliner Monatsschrift“ über die Frage einer nicht mehr durch die Religion geheiligten, rein zivilen Eheschließung aussprach. „Was ist Aufklärung?“ fragt Zollner in diesem Zusammenhang. „Diese Frage, die beinahe so wichtig ist als Was ist Wahrheit?“ sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und doch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden.“

Mendelssohn und Kant antworteten gleich-

zeitig, ohne voneinander zu wissen, Mendelssohns Aufsatz erschien 1784 im Septemberheft, Kants Aufsatz im Dezemberheft der „Berliner Monatsschrift“. Unserem Abdruck liegt die Ausgabe von W L e h m a n n (Velhagen & Klasings deutsche Lesebogen Nr 73, 1929) zugrunde, in welcher die beiden interessanten Abhandlungen schon einmal nebeneinandergestellt waren

17 ÜBER DIE FRAGE WAS HEISST AUFKLAREN?

(Berliner Monatsschrift September 1784)

Die Worte Aufklärung, Kultur, Bildung sind in unsrer Sprache noch neue Ankommlinge Sie gehören vorderhand bloß zur Buchersprache Der gemeine Haufe versteht sie kaum Sollte dieses ein Beweis sein, daß auch die Sache bei uns noch neu ist? Ich glaube nicht Man sagt von einem gewissen Volke, daß es kein bestimmtes Wort für Tugend, keines für Aberglauben habe, ob man ihm gleich kein geringes Maß von beiden mit Recht zuschreiben darf¹.

Indessen hat der Sprachgebrauch, der zwischen diesen gleichbedeutenden Wörtern einen Unterschied angeben zu wollen scheint, noch nicht Zeit gehabt, die Grenzen derselben festzulegen Bildung, Kultur und Aufklärung sind Modifikationen des geselligen Lebens, Wirkungen des Fleißes und der Bemühungen der Menschen, ihren geselligen Zustand zu verbessern

Je mehr der gesellige Zustand eines Volkes durch Kunst und Fleiß mit der Bestimmung des Menschen in Harmonie gebracht werden, desto mehr Bildung hat dieses Volk Bildung zerfällt in Kultur und Aufklärung Jene scheint mehr auf das Praktische zu gehen. auf Gute, Feinheit und Schönheit in Handwerken, Künsten und Geselligkeitssitten, auf Fertigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit in jenen, Neigungen, Triebe und Gewohnheit in diesen Je mehr diese bei einem Volke der Bestimmung des Menschen entsprechen, desto mehr Kultur wird demselben beigelegt, so wie einem Grundstücke desto mehr Kultur und Anbau zugeschrieben wird, je mehr

¹ Die angeführten Worte fehlen in der hebraischen Sprache

es durch Fleiß der Menschen instand gesetzt worden, dem Menschen nützliche Dinge hervorzubringen

Aufklärung hingegen scheint sich mehr auf das Theoretische zu beziehen Auf vernunftige Erkenntnis und Fertigkeit zum vernünftigen Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens, nach Maßgebung ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses in die Bestimmung des Menschen

Ich setze allezeit die Bestimmung des Menschen als Maß und Ziel aller unser Bestrebungen und Bemühungen, als einen Punkt, worauf wir unsre Augen richten müssen, wenn wir uns nicht verlieren wollen

Eine Sprache erlanget Aufklärung durch die Wissenschaften und erlanget Kultur durch gesellschaftlichen Umgang, Poesie und Beredsamkeit Durch jene wird sie geschickter zu theoretischem, durch diese zu praktischem Gebrauche Beides zusammen gibt einer Sprache die Bildung

Kultur im Außerlichen heißt Politur Heil der Nation, deren Politur Wirkung der Kultur und Aufklärung ist, deren äußerlicher Glanz und Geschliffenheit innerliche, gediegene Echtheit zum Grunde hat!

Aufklärung verhält sich zur Kultur wie überhaupt Theorie zur Praxis wie Erkenntnis zur Sittlichkeit, wie Kritik zur Virtuosität An und für sich betrachtet (objektiv) stehen sie in dem genauesten Zusammenhange, ob sie gleich subjektiv sehr oft getrennt sein können

Man kann sagen die Nurnberger haben mehr Kultur, die Berliner mehr Aufklärung, die Franzosen mehr Kultur, die Engländer mehr Aufklärung, die Sineser viel Kultur und wenig Aufklärung Die Griechen hatten beides, Kultur und Aufklärung Sie waren eine gebildete Nation, so wie ihre Sprache eine gebildete Sprache ist — Überhaupt ist die Sprache eines Volkes die beste Anzeige seiner Bildung, der Kultur sowohl als der Aufklärung, der Ausdehnung sowohl als der Stärke nach

Ferner läßt sich die Bestimmung des Menschen einteilen in 1. Bestimmung des Menschen als Mensch (Einzelwesen), und 2. Bestimmung des Menschen als Bürger betrachtet (Gesellschaftswesen).

In Ansehung der Kultur fallen diese Betrachtungen zusammen,

indem alle praktischen Vollkommenheiten bloß in Beziehung auf das gesellschaftliche Leben einen Wert haben, also einzig und allein der Bestimmung des Menschen, als Mitgliedes der Gesellschaft, entsprechen müssen. Der Mensch als Mensch bedarf keiner Kultur, aber er bedarf der Aufklärung.

Stand und Beruf im bürgerlichen Leben bestimmen eines jeden Mitgliedes Pflichten und Rechte, erfordern nach Maßgebung derselben andere Geschicklichkeit und Fertigkeit, andere Neigungen, Triebe, Geselligkeitssitten und Gewohnheiten, eine andere Kultur und Politur. Je mehr diese durch alle Stände mit ihrem Berufe, d. i. mit ihren respektiven Bestimmungen als Glieder der Gesellschaft übereinstimmen, desto mehr Kultur hat die Nation.

Sie erfordern aber auch für jedes Individuum nach Maßgebung seines Standes und Berufes andere theoretische Einsicht und andere Fertigkeit, dieselbe zu erlangen, einen anderen Grad der Aufklärung. Die Aufklärung, die den Menschen als Mensch interessiert, ist allgemein ohne Unterschied der Stände; die Aufklärung des Menschen als Bürger betrachtet, modifiziert sich nach Stand und Beruf. Die Bestimmung des Menschen setzt hier abermals seiner Bestrebung Maß und Ziel.

Diesem nach wurde die Aufklärung einer Nation sich verhalten 1 wie die Masse der Erkenntnis, 2 deren Wichtigkeit, d. i. Verhältnis zur Bestimmung a) des Menschen und b) des Bürgers, 3 deren Verbreitung durch die Stände, 4 nach Maßgabe ihres Berufes. Und also wäre der Grad der Volksaufklärung nach einem wenigstens vierfach zusammengesetzten Verhältnis zu bestimmen, dessen Glieder zum Teil selbst wiederum aus einfacheren Verhältnisgliedern zusammengesetzt sind.

Menschenaufklärung kann mit Bürgeraufklärung in Streit kommen. Gewisse Wahrheiten, die dem Menschen als Mensch nützlich sind, können ihm als Bürger zuweilen schaden. Hier ist folgendes in Erwägung zu ziehen. Die Kollision kann entstehen zwischen 1 wesentlichen oder 2 zufälligen Bestimmungen des Menschen mit 3 wesentlichen oder 4 mit außerwesentlichen, zufälligen Bestimmungen des Bürgers. Ohne die wesentlichen Bestimmungen des Menschen sinkt der

Mensch zum Vieh herab, ohne die außerwesentlichen ist er kein so gutes herrliches Geschöpf Ohne die wesentlichen Bestimmungen des Menschen als Bürger hort die Staatsverfassung auf zu sein, ohne die außerwesentlichen bleibt sie in einigen Nebenverhältnissen nicht mehr dieselbe

Unglücklich ist der Staat, der sich gestehen muß, daß in ihm die wesentliche Bestimmung des Menschen mit der wesentlichen des Bürgers nicht harmonieren, daß die Aufklärung, die der Menschheit unentbehrlich ist, sich nicht über alle Stände des Reichs ausbreiten könne, ohne daß die Verfassung in Gefahr sei, zugrunde zu gehen

Aber wenn die außerwesentlichen Bestimmungen des Menschen mit den wesentlichen oder außerwesentlichen des Bürgers in Streit kommen so müssen Regeln festgesetzt werden, nach welchen die Ausnahmen geschehen und die Kollisionsfälle entschieden werden sollen

Wenn die wesentlichen Bestimmungen des Menschen unglücklicherweise mit seinen außerwesentlichen Bestimmungen selbst in Gegenstreit gebracht worden sind, wenn man gewisse nützliche und den Menschen zierende Wahrheiten nicht verbreiten darf, ohne die ihm nun einmal beiwohnenden Grundsätze der Religion und Sittlichkeit niederzureißen, so wird der tugendliebende Aufklärer mit Vorsicht und Behutsamkeit verfahren und lieber das Vorurteil dulden als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit zugleich mit vertreiben

Freilich ist diese Maxime von jeher Schutzwehr der Heuchelei geworden, und wir haben ihr so manche Jahrhunderte von Barbarei und Aberglauben zu verdanken So oft man das Verbrechen greifen wollte, rettete es sich ins Heiligtum Allein demungeachtet wird der Menschenfreund, in den aufgeklartesten Zeiten, selbst noch immer auf diese Betrachtung Rücksicht nehmen müssen Schwer, aber nicht unmöglich ist es, die Grenzlinie zu finden, die auch hier Gebrauch und Mißbrauch scheidet

Je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit, sagt ein hebraischer Schriftsteller, desto graßlicher in seiner Verwesung Ein verfaultes Holz ist so scheußlich nicht als eine verwesene Blume, diese nicht so ekelhaft als ein verfaultes Tier, und dieses so graßlich nicht als der Mensch in seiner Verwesung

So auch mit Kultur und Aufklärung Je edler ihre Blute desto abscheulicher in ihrer Verwesung und Verderbtheit Mißbrauch der Aufklärung schwächt das moralische Gefühl, führt zu Hartsinn, Egoismus, Irreligion und Anarchie Mißbrauch der Kultur erzeugt Üppigkeit, Gleisnerei, Weichlichkeit, Aberglauben und Sklaverei

Wo Aufklärung und Kultur mit gleichen Schritten fortgehen, da sind sie sich einander die besten Verwahrungsmittel wider die Korruption Ihre Art zu verderben ist sich einander schnurstracks entgegengesetzt

Die Bildung einer Nation, welche nach obiger Worterklärung aus Kultur und Aufklärung zusammengesetzt ist, wird also weit weniger der Korruption unterworfen sein

Eine gebildete Nation kennt in sich keine andere Gefahr als das Übermaß ihrer nationalen Glückseligkeit, welches, wie die vollkommenste Gesundheit des menschlichen Körpers schon an und für sich eine Krankheit genannt werden kann Eine Nation, die durch die Bildung auf den höchsten Gipfel der nationalen Glückseligkeit gekommen, ist eben dadurch in Gefahr zu stürzen, weil sie nicht hoher steigen kann — Jedoch dieses führt zu weit ab von der vorliegenden Frage.

IMMANUEL KANT

(1724—1804)

Vollender und Überwinder der Aufklärungsperiode, Kritiker der dogmatischen Metaphysik, Entdecker der transzendentalphilosophischen Methode, Begründer des „Deutschen Idealismus“, d. h. Bahnbrecher neuartiger Systeme (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Herbart), die ohne ihn nicht möglich gewesen waren, obwohl sie metaphysisch alle auf Leibniz zurückweisen

Kant wurde am 22 April 1724 in Königsberg als Sohn eines Handwerkers geboren und nach strengen Grundsätzen erzogen. Nach abgeschlossenem Studium an der Universität seiner Vaterstadt (Philosophie und Mathematik horte er vor allem bei dem Wolffianer Martin Knutzen) verdiente er sich 9 Jahre lang als Hauslehrer sein Brot, 1756 habilitierte er sich als Dozent, erst 1770 wurde er ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik. Herder schildert seine geistreich-anregende Vortragsweise und seine lebenswürdige Persönlichkeit. Im Herbst 1796 zog er sich vom Katheder zurück, am 12 Februar 1804 starb er. Er war unverheiratet geblieben und hatte Königsberg selten, Ostpreußen nie verlassen.

Mannigfaltiger als sein äußeres Leben ist Kants philosophischer Entwicklungsgang. Seine Jugend steht sowohl unter dem Einfluß der Wolff-Schule wie der Englischen Erfahrungsphilosophie. Leibniz und Newton, Rousseau und Hume streiten um die Vorherrschaft. Nach einer beinahe skeptischen Übergangszeit (*Traume eines Geistersehers* 1766) gelangt er etwa 1768/70 auf den Weg, der im Lauf eines Jahrzehnts (Briefwechsel mit Markus Herz) zu der 1781 erscheinenden *Kritik der reinen Vernunft* führt, die als methodische Voruntersuchung zu einer von skeptischen wie von dogmatischen Elementen freien „transzendental begründeten“ Metaphysik gemeint war.

In der Schrift *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783) kommt diese Vorläufigkeit auch im Titel zum Ausdruck.

Die Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785), die nicht unwesentlich veränderte 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1787) und die Kritik der praktischen Vernunft (1788) setzen die transzendente Prinzipienforschung fort, die Kritik der Urteilskraft (1790) zeichnet in ihrer Einleitung zum ersten Male den vollständigen Aufbau des künftigen Systems. Aber nun sind die Kräfte des Sechszehnjährigen weitgehend erschöpft. Ein paar kleinere Werke gelingen ihm noch, die endgültige Errichtung des Lehrgebäudes dagegen wird von genialen Nachfolgern versucht, deren kühnes Beginnen (soweit er noch davon Kenntnis nimmt) ihn mehr angstigt, als erfreut.

Unser erstes Lesestück „Was ist Aufklärung?“ (1784) zeigt Kant auf der Höhe seines Lebens und Schaffens. Ein scharfer Verstand und ein energischer Wille bedienen sich hier der deutschen Sprache mit einer Meisterschaft, die ebenso elegant wie schlagkräftig ist, dieser Stil überzeugt. Mendelssohns gutgemeinter Journalartikel erscheint, damit verglichen, flach und bedeutungslos.

Der Aufsatz „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ (1768) bezeichnet den entscheidenden Schritt zu der späteren Lehre von der transzendentalen Anschauung („Transzendente Aesthetik“), insofern Kant nachweist, daß eine wichtige Eigentümlichkeit des Raumlichen — die Dimensionalität — nicht mit rationalen Denkmitteln deutlich gemacht werden kann, sondern anschaulich erfahren werden muß. Insofern er die Dimensionalität dem absoluten Raume Newtons objektiv beilegt, gehört der Aufsatz allerdings noch zur „vorkritischen“ (vortranszendentalphilosophischen) Periode.

Die unter dem Titel „Die Kopernikanische Wendung“ abgedruckte Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1787) ist einer der hervorragendsten Texte zur Einführung in die Transzendentalphilosophie, obwohl dieses Wort selbst nicht darin vorkommt.

Unsere beiden letzten Stücke sind Kants Ethik gewidmet. Als „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ wurden zwei Hauptabschnitte der so betitelten Schrift (1785) wiedergegeben, sie enthalten die Lehre vom kategorischen Imperativ und sind leicht zu verstehen. Wesentlich schwie-

riger, weil schulgerechter ist Kants Sprache in der Kritik der praktischen Vernunft (1788), der wir das 3 Hauptstück des analytischen Teils „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ entnehmen, es entwickelt den Pflichtbegriff

Als Druckvorlage diente die Akademieausgabe (1900 ff), doch wurde die Ausgabe Karl Vorlanders (Philosoph Bibliothek 1901 ff) durchwegs vergleichend zu Rate gezogen

Winke für ein weiteres Kantstudium Zuerst Wilh Windelbands Kantaufsatz in den „Praludien“ (9 Aufl 1924), dazu die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ Dann Kuno Fischers Kant-Monographie (2 Bde Neuauflage in Vorbereitung), dazu die Schriften der vorkritischen Periode Zuletzt die drei Kritiken (gute Ausgaben bei Reclam, zusammenhängende Auswahl v R Schmidt in Kroners Taschenausgabe) mit Rudolf Eislers Kantlexikon (1930) als Hilfsmittel Aus der Fülle der sonstigen Literatur seien Johannes Volkelt, Kants Erkenntnistheorie nach ihrem Grundprinzip analysiert (1879), Heinrich Rickert, Kant als Philosoph der modernen Kultur (1924) und Max Wundt, Kant als Metaphysiker (1924) hervorgehoben

18 WAS IST AUFKLÄRUNG?

(Berlinerische Monatsschrift, 1784)

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (naturaliter maiorennis),

dennoch gerne zeitlebens unmundig bleiben, und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormundern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmundig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt usw., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann, andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen. Daß der bei weitem größte Teil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem, daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie guttst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhuteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gangelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so groß nicht, denn sie wurden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen, allein ein Beispiel von der Art macht doch schuchtern und schreckt gemeinlich von allen ferneren Versuchen ab.

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmundigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmundigkeit. Wer sie auch abwarf, wurde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung tun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewohnt ist. Daher gibt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmundigkeit herauszuwickeln und dennoch einen sicheren Gang zu tun.

Daß aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich, ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende

sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen selbst zu denken um sich verbreiten werden. Besonders ist hiebei daß das Publikum, welches zuvor von ihnen unter dieses Joch gebracht worden, sie hernach selbst zwingt darunter zu bleiben, wenn es von einigen seiner Vormünder, die selbst aller Aufklärung unfähig sind, dazu aufgewiegelt worden, so schädlich ist es Vorurteile zu pflanzen, weil sie sich zuletzt an denen selbst rachen, die oder deren Vorgänger ihre Urheber gewesen sind. Daher kann ein Publikum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von personlichem Despotismus und gewinnsuchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen, sondern neue Vorurteile werden eben sowohl als die alten zum Leitbände des gedankenlosen großen Haufens dienen. Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit, und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen *raisonniert nicht!* Der Offizier sagt *raisonniert nicht*, sondern *exerziert!* Der Finanzrat *raisonniert nicht*, sondern *bezahlt!* Der Geistliche *raisonniert nicht*, sondern *glaubt!* (Nur ein einziger Herr in der Welt¹ sagt *raisonniert*, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt, aber gehorcht!) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? — Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen, der Privatgebrauch derselben aber darf ofters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem

¹ Friedrich II. von Preußen

ganzen Publikum der Leserwelt macht Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus notwendig, vermittelt dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloß passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu rasonnieren, sondern man muß gehorchen Sofern sich aber dieser Teil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publikum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet kann er allerdings rasonnieren, ohne daß dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Teile als passives Glied angesetzt ist So wurde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinen Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernunfteln wollte, er muß gehorchen Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegesdienste Anmerkungen zu machen und diese seinem Publikum zur Beurteilung vorzulegen Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leisten, sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen konnte) bestraft werden Eben derselbe handelt demungeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er als Gelehrter wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äußert Eben so ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschulern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu tun, denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol und Vorschlage wegen besserer

Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publikum mitzuteilen. Es ist hiebei auch nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden konnte. Denn was er zu Folge seines Amtes als Geschäftsträger der Kirche lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdunken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines andern vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Kirche lehrt dieses oder jenes, das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht mit voller Überzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, daß darin Wahrheit verborgen liegt, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der innern Religion Widersprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das letztere darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können, er mußte es niederlegen. Der Gebrauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist bloß ein *P r i v a t g e b r a u c h*, weil diese immer nur eine hausliche, obzwar noch so große Versammlung ist, und in Ansehung dessen ist er als Priester nicht frei und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt, spricht, mithin der Geistliche im *o f f e n t l i c h e n G e b r a u c h e* seiner Vernunft genießt einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmundig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft. Aber sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, oder eine ehrwürdige *Classis* (wie sie sich unter den Holländern selbst nennt), berechtigt sein, sich eidlich unter einander auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhorliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und vermittelst ihrer über das Volk zu führen und diese sogar zu verewigen? Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle

weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen wurde, ist schlechterdings null und nichtig, und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbunden und darauf verschworen, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht, und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen. Der Probestein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage, ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen konnte. Nun wäre dieses wohl gleichsam in der Erwartung eines bessern auf eine bestimmte kurze Zeit möglich, um eine gewisse Ordnung einzuführen, indem man es zugleich jedem der Bürger, vornehmlich dem Geistlichen frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, und durch Schriften, über das Fehlerhafte der dormaligen Einrichtung seine Anmerkungen zu machen, indessen die eingeführte Ordnung noch immer fort dauerte, bis die Einsicht in die Beschaffenheit dieser Sachen so weit gekommen und bewahrt worden, daß sie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen Vorschlag vor den Thron bringen konnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die sich etwa nach ihren Begriffen der besseren Einsicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hatten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden lassen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen sich zu einigen und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachtheilig zu machen, ist schlechterdings unerlaubt. Ein Mensch kann zwar für seine Person und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen ob-

liegt, die Aufklärung aufschieben, aber auf sie Verzicht zu tun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen, denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, daß er den gesamten Volkswillen in dem seinigen vereinigt. Wenn er nur darauf sieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe, so kann er seine Untertanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu tun nötig finden, das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß nicht einer den andern gewalttätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinem Vermögen zu arbeiten. Es tut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierin mischt, indem er die Schriften, wodurch seine Untertanen ihre Einsichten ins Reine zu bringen suchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl wenn er dieses aus eigener höchsten Einsicht tut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt: *Caesar non est supra Grammaticos*², als auch und noch weit mehr, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Untertanen zu unterstützen.

Wenn denn nun gefragt wird: *Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter?* so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der *Aufklärung*. Daß die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im Ganzen genommen, schon im Stande waren, oder darin auch nur gesetzt werden konnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines Andern sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel. Allein daß jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, sich dahin frei zu bearbeiten, und die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit allmählig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert *Friedrichs*.

² Der Kaiser steht nicht über den Grammatikern

Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmutigen Namen der Toleranz von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit wenigstens von Seiten der Regierung entschlug und Jedem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geistliche unbeschadet ihrer Amtspflicht ihre vom angenommenen Symbol hier und da abweichenden Urteile und Einsichten in der Qualität der Gelehrten frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen, noch mehr aber jeder andere, der durch keine Amtspflicht eingeschränkt ist. Dieser Geist der Freiheit breitet sich auch außerhalb aus, selbst da, wo er mit äußeren Hindernissen einer sich selbst mißverstehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieser doch ein Beispiel vor, daß bei Freiheit für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Wesens nicht das Mindeste zu besorgen sei. Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht absichtlich kunstelt, um sie darin zu erhalten. Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, d. i. des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Untertanen zu spielen, überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhauptes, der die erstere begünstigt, geht noch weiter und sieht ein, daß selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben sogar mit einer freimütigen Kritik der schon gegebenen der Welt öffentlich vorzulegen, davon wir ein glanzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren

Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Burgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf rasonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt, nur gehorcht! So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge, so wie auch sonst, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein größerer Grad burgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vorteilhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken, ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zartlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat, so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird) und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zutraglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln.³

19. VON DEM ERSTEN GRUNDE DES UNTERSCHIEDES DER GEGENDEN IM RAUME

(Königsberger Frage- und Anzeigungsnachrichten, 1768)

Der berühmte Leibniz besaß viel wirkliche Einsichten, wodurch er die Wissenschaften bereicherte, aber noch viel größere Entwürfe zu solchen, deren Ausführung die Welt von ihm vergebens erwartet hat. Ob die Ursache darin zu setzen, daß ihm seine Versuche noch zu unvollständig schienen,

³ Der Aufsatz ist Königsberg in Preußen, den 30. September 1784 datiert. Kant merkt noch an, daß er an eben diesem Tage von „des Herrn Mendelssohn Beantwortung“ gehört habe. „Mir ist sie noch nicht zu Händen gekommen, sonst würde sie die gegenwärtige zurückgehalten haben, die jetzt nur zum Versuche dastehen mag, wiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne.“

eine Bedenklichkeit, welche verdienstvollen Männern eigen ist und die der Gelehrsamkeit jederzeit viel schatzbare Fragmente entzogen hat, oder ob es ihm gegangen ist, wie Boerhaave¹ von großen Chemisten vermutet, daß sie ofters Kunststücke vorgaben, als wenn sie im Besitze derselben waren, da sie eigentlich nur in der Überredung und dem Zutrauen zu ihrer Geschicklichkeit [be]standen, daß ihnen die Ausführung derselben nicht mißlingen konnte, wenn sie einmal dieselbe übernehmen wollten, das will ich hier nicht entscheiden. Zum wenigsten hat es den Anschein, daß eine gewisse mathematische Disziplin, welche er zum voraus *Analysis situs*² betitelte und deren Verlust unter andern Buffon³ bei Erwägung der Zusammenfaltungen der Natur in den Keimen bedauert hat, wohl niemals etwas mehr als ein Gedankending gewesen sei. Ich weiß nicht genau, in wie fern der Gegenstand, den ich mir hier zur Betrachtung vorsetze, demjenigen verwandt sei, den der gedachte große Mann im Sinne hatte, allein nach der Wortbedeutung zu urteilen, suche ich hier philosophisch den ersten Grund der Möglichkeit desjenigen, wovon er die Großen mathematisch zu bestimmen vorhabens war. Denn die Lagen der Teile des Raums in Beziehung auf einander setzen die Gegend voraus, nach welcher sie in solchem Verhältnis geordnet sind, und im abgezogensten Verstande besteht die Gegend nicht in der Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, welches eigentlich der Begriff der Lage ist, sondern in dem Verhältnisse des Systems dieser Lagen zu dem absoluten Weltraume. Bei allem Ausgedehnten ist die Lage seiner Teile gegen einander aus ihm selbst hinreichend zu erkennen, die Gegend aber, wohin

¹ Hermann Boerhaave (1668—1738), Professor der Medizin zu Leyden. Die angeführte Vermutung findet sich in seinem Werk *Elementa chemiae* (1732).

² *Analysis der Lage*. Leibniz nennt die Lage (*situs*) eine Bestimmung des Beisammenseins und läßt aus ihr die Ausdehnung als Verhältnis eines Raumpunktes zum anderen entspringen.

³ George Louis Leclerc, Graf v. Buffon (1707—1788), der berühmte Naturforscher. Warum er sich für eine *Analysis der Lage* interessierte, geht aus Kants späterer Bemerkung hervor, daß die Ursache der Linkswindung des Hopfens, der Rechtswindung der Bohnen usw. bereits in den Samen liegen müsse.

diese Ordnung der Teile gerichtet ist, bezieht sich auf den Raum außer demselben und zwar nicht auf dessen Ort, weil dieses nichts anders sein würde, als die Lage eben derselben Teile in einem äußeren Verhältnis, sondern auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Teil angesehen werden muß. Es ist kein Wunder, wenn der Leser diese Begriffe noch sehr unverständlich findet, die sich auch allererst im Fortgange aufklären sollen, ich setze daher nichts weiter hinzu, als daß mein Zweck in dieser Abhandlung sei, zu versuchen, ob nicht in den anschauenden Urteilen der Ausdehnung, dergleichen die Meßkunst enthält, ein evidenter Beweis zu finden sei, daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe. Jedermann weiß, wie vergeblich die Bemühungen der Philosophen gewesen sind, diesen Punkt mittelst der abgezogensten Urteile der Metaphysik einmal außer allen Streit zu setzen, und ich kenne keinen Versuch dieses gleichsam *a posteriori* auszuführen (nämlich mittelst anderer unleugbarer Sätze, die selbst zwar außer dem Bezirke der Metaphysik liegen, aber doch durch deren Anwendung in concreto einen Probestein von ihrer Richtigkeit abgeben können), als die Abhandlung des berühmten Eulers des Altern⁴ in der Historie der K. Akad. d. W. zu Berl. vom Jahr 1748, die dennoch ihren Zweck nicht völlig erreicht, weil sie nur die Schwierigkeiten zeigt, den allgemeinsten Bewegungsgesetzen eine bestimmte Bedeutung zu geben, wenn man keinen andern Begriff des Raumes annimmt als denjenigen, der aus der Abstraktion von dem Verhältnis wirklicher Dinge entspringt, allein die nicht minderen Schwierigkeiten unberührt läßt, welche bei der Anwendung gedachter Gesetze übrig bleiben, wenn man sie nach dem Begriffe des absoluten Raumes in concreto vorstellen will. Der Beweis, den ich hier suche, soll nicht den Mechanikern, wie Herr Euler zur Absicht hatte, sondern selbst den Meß-

⁴ Leonhard Euler (1707—1783), einer der größten Mathematiker aller Zeiten. Die angeführte Abhandlung war betitelt *Réflexions sur l'espace et le temps*.

kunstlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres absoluten Raumes behaupten zu können. Ich mache dazu folgende Vorbereitung:

In dem körperlichen Raume lassen sich wegen seiner drei Abmessungen drei Flächen denken, die einander insgesamt rechtwinklicht schneiden. Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinnen nur in so fern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so ist kein Wunder, daß wir von dem Verhältnis dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Fläche, worauf die Länge unseres Körpers senkrecht steht, heißt in Ansehung unser horizontal, und diese Horizontalfläche gibt Anlaß zu dem Unterschiede der Gegenden, die wir durch Oben und Unten bezeichnen. Auf dieser Fläche können zwei andere senkrecht stehen und sich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, so daß die Länge des menschlichen Körpers in der Linie des Durchschnitts gedacht wird. Die eine dieser Vertikalflächen teilt den Körper in zwei äußerlich ähnliche Halften und gibt den Grund des Unterschiedes der rechten und linken Seite ab, die andere, welche auf ihr perpendikular steht, macht, daß wir den Begriff der vorderen und hinteren Seite haben können. Bei einem beschriebenen Blatte z. E. unterscheiden wir zuerst die obere von der unteren Seite der Schrift, wir bemerken den Unterschied der vorderen und hintern Seite, und dann sehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte oder umgekehrt. Hier ist immer eben dieselbe Lage der Teile, die auf der Fläche geordnet sind, gegen einander und in allen Stücken einerlei Figur, man mag das Blatt drehen, wie man will, aber der Unterschied der Gegenden kommt bei dieser Vorstellung so sehr in Anschlag und ist mit dem Eindrücke, den der sichtbare Gegenstand macht, so genau verbunden, daß eben dieselbe Schrift, auf solche Weise gesehen, daß alles von der Rechten gegen die Linke gekehrt wird, was vorher die entgegengesetzte Gegend hielt, unkenntlich wird.

Sogar sind unsere Urteile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben,

insofern sie in Verhältniß auf die Seiten unseres Körpers bestimmt sind Was wir sonst am Himmel und auf der Erde unabhängig von diesem Grundbegriffe an Verhältnissen erkennen, das sind nur Lagen der Gegenstände unter einander Wenn ich auch noch so gut die Ordnung der Abteilungen des Horizonts weiß, so kann ich doch die Gegenden darnach nur bestimmen, indem ich mir bewußt bin, nach welcher Hand diese Ordnung fortlaufe, und die allergenaueste Himmelskarte, wenn außer der Lage der Sterne unter einander nicht noch durch die Stellung des Abrisses gegen meine Hande die Gegend determiniert wurde, so genau wie ich sie auch in Gedanken hatte, wurde mich doch nicht in den Stand setzen, aus einer bekannten Gegend, z. E. Norden, zu wissen, auf welcher Seite des Horizonts ich den Sonnenaufgang zu suchen hatte Eben so ist es mit der geographischen, ja mit unserer gemeinsten Kenntniss der Lage der Örter bewandt, die uns zu nichts hilft, wenn wir die so geordneten Dinge und das ganze System der wechselseitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unseres Körpers nach den Gegenden stellen können Sogar besteht ein sehr namhaftes Kennzeichen der Naturerzeugungen, welches gelegentlich selbst zum Unterschiede der Arten Anlaß geben kann, in der bestimmten Gegend, wornach die Ordnung ihrer Teile gekehrt ist und wodurch zwei Geschöpfe können unterschieden werden, obgleich sie sowohl in Ansehung der Größe als auch der Proportion und selbst der Lage der Teile unter einander völlig überein kommen mochten Die Haare auf dem Wirbel aller Menschen sind von der Linken gegen die Rechte gewandt Aller Hopfen windet sich von der Linken gegen die Rechte um seine Stange, die Bohnen aber nehmen eine entgegengesetzte Wendung Fast alle Schnecken, nur etwa drei Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung, wenn man von oben herab, d. i. von der Spitze zur Mundung, geht, von der Linken gegen die Rechte Diese bestimmte Eigenschaft wohnt eben derselben Gattung von Geschöpfen unveränderlich bei ohne einiges Verhältniß auf die Halbkugel, woselbst sie sich befinden, und auf die Richtung der taglichen Sonnen- und Mondsbeugung, die uns von der Linken gegen die Rechte, unsern Antipoden aber diesem entgegen läuft, weil bei den

angeführten Naturprodukten die Ursache der Windung in den Samen selbst liegt, dahingegen, wo eine gewisse Drehung dem Laufe dieser Himmelskörper zugeschrieben werden kann, wie Mariotte⁵ ein solches Gesetz an den Winden will beobachtet haben, die von neuem zum vollen Lichte gerne von der Linken zur Rechten den ganzen Kompaß durchlaufen, da muß diese Kreisbewegung auf der anderen Halbkugel nach der andern Hand herumgehen, wie es auch wirklich Don Ulloa⁶ durch seine Beobachtungen auf dem südlichen Meere bestätigt zu finden meint

Da das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zum Urtheil der Gegenden von so großer Nothwendigkeit ist, so hat die Natur es zugleich an die mechanische Einrichtung des menschlichen Körpers geknüpft, vermittelt deren die eine, nämlich die rechte Seite, einen ungezweiften Vorzug der Gewandtheit und vielleicht auch der Starke vor der linken hat. Daher alle Völker der Erde rechts sind (wenn man einzelne Ausnahmen bei Seite setzt, welche, so wie die des Schielens, die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umstoßen können). Man bewegt seinen Körper leichter von der Rechten gegen die Linke als diesem entgegen, wenn man aufs Pferd steigt oder über einen Graben schreitet. Man schreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr tut man alles, wozu Geschick und Starke erfordert wird. So wie aber die rechte Seite vor der linken den Vortheil der Bewegkraft zu haben scheint, so hat die linke ihn vor der rechten in Ansehung der Empfindsamkeit, wenn man einigen Naturforschern glauben darf, z. E. dem Borelli und Bonnet⁷, deren der erstere von dem linken Auge, der andere auch vom linken Ohre behauptet, daß der Sinn in ihnen starker sei, als der an den gleichnamigen Werk-

⁵ Edme Mariotte (1620—1684), der bekannte Physiker, in seinem Werk „De la nature de l'air“ (1679)

⁶ Don Antonio de Ulloa (1716—1795), spanischer Marineoffizier und Mitglied der Londoner Royal society

⁷ Giovanni Alfonso Borelli (1608—1679), italienischer Arzt und Physiker, wandte Galileis mechanische Gesetze auf die Physiologie an (Hauptwerk *De motu animalium* 1680/81). — Charles de Bonnet (1720—1793), Genfer Naturforscher und Philosoph, Anhänger Lockes

zeugen der rechten Seite Und so sind die beiden Seiten des menschlichen Körpers ungeachtet ihrer großen äußeren Ähnlichkeit durch eine klare Empfindung genugsam unterschieden, wenn man gleich die verschiedene Lage der inwendigen Teile und das merkliche Klopfen des Herzens bei Seite setzt, indem dieser Muskel bei seinem jedesmaligen Zusammenziehen mit seiner Spitze in schiefer Bewegung an die linke Seite der Brust anstößt

Wir wollen also dartun daß der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältnis und [der] Lage seiner Teile gegen einander beruhe, sondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum, so wie ihn sich die Meßkünstler denken, doch so, daß dieses Verhältnis nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenigen Unterschiede der Körper, die einzig und allein auf diesem Grunde beruhen Wenn zwei Figuren, auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich sind, so decken sie einander Allein mit der körperlichen Ausdehnung, oder auch den Linien und Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, ist es oft ganz anders bewandt. Sie können völlig gleich und ähnlich, jedoch an sich selbst so verschieden sein, daß die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der andern sein können Ein Schraubengewinde, welches um seine Spille von der Linken gegen die Rechte geführt ist, wird in eine solche Mutter niemals passen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen, obgleich die Dicke der Spindel und die Zahl der Schraubengänge in gleicher Höhe einstimmig waren Ein sphärischer Triangel kann einem andern völlig gleich und ähnlich sein, ohne ihn doch zu decken Doch das gemeinste und klarste Beispiel haben wir an den Gliedmaßen des menschlichen Körpers, welche gegen die Vertikalfäche desselben symmetrisch geordnet sind Die rechte Hand ist der linken ähnlich und gleich, und wenn man bloß auf eine derselben allein sieht, auf die Proportion und Lage der Teile unter einander und auf die Größe des Ganzen, so muß eine vollständige Beschreibung der einen in allen Stücken auch von der andern gelten

Ich nenne einen Körper, der einem andern völlig gleich und

ähnlich ist, ob er gleich nicht in eben denselben Grenzen kann beschlossen werden, sein inkongruentes Gegenstück. Um nun dessen Möglichkeit zu zeigen, so nehme man einen Körper an, der nicht aus zwei Hälften besteht, die symmetrisch gegen eine einzige Durchschnittsfläche geordnet sind, sondern etwa eine Menschenhand. Man falle aus allen Punkten ihrer Oberfläche auf eine ihr gegenüber gestellte Tafel Perpendikellinien und verlängere sie eben so weit hinter derselben, als diese Punkte vor ihr liegen, so machen die Endpunkte der so verlängerten Linien, wenn sie verbunden werden, die Fläche einer körperlichen Gestalt aus, die das inkongruente Gegenstück der vorigen ist, d. i. wenn die gegebene Hand eine rechte ist, so ist deren Gegenstück eine linke. Die Abbildung eines Objekts im Spiegel beruht auf eben denselben Gründen. Denn es erscheint jederzeit eben so weit hinter demselben, als es vor seiner Fläche steht, und daher ist das Bild einer rechten Hand in demselben jederzeit eine linke. Besteht das Objekt selber aus zwei inkongruenten Gegenstücken, wie der menschliche Körper, wenn man ihn vermittelt eines Vertikaldurchschnitts von vorne nach hinten teilt, so ist sein Bild ihm kongruent, welches man leicht erkennt, wenn man es in Gedanken eine halbe Drehung machen läßt, denn das Gegenstück vom Gegenstücke eines Objekts ist diesem notwendig kongruent.

So viel mag genug sein, um die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher und doch inkongruenter Räume zu verstehen. Wir gehen jetzt zur philosophischen Anwendung dieser Begriffe. Es ist schon aus dem gemeinen Beispiele beider Hände offenbar, daß die Figur eines Körpers der Figur eines andern völlig ähnlich und die Größe der Ausdehnung ganz gleich sein könne, so daß dennoch ein innerer Unterschied übrig bleibt, nämlich der, daß die Oberfläche, die den einen beschließt, den andern unmöglich einschließen könne. Weil diese Oberfläche den körperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden, wie man will, so muß diese Verschiedenheit eine solche sein, die auf einem inneren Grunde beruht. Dieser innere Grund der Verschiedenheit aber kann nicht auf die unterschiedene Art der Verbindung der Teile des

Körpers unter einander ankommen, denn wie man aus dem angeführten Beispiele sieht, so kann in Ansehung dessen alles völlig einerlei sein. Gleichwohl wenn man sich vorstellt das erste Schöpfungsstück solle eine Menschenhand sein, so ist es notwendig entweder eine Rechte oder eine Linke, und um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der schaffenden Ursache nötig, als die, wodurch ihr Gegenstück gemacht werden konnte.

Nimmt man nun den Begriff vieler neueren Philosophen, vornehmlich der Deutschen an, daß der Raum nur in dem äußeren Verhältnisse der neben einander befindlichen Teile der Materie bestehe, so wurde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige sein, den diese Hand einnimmt. Weil aber gar kein Unterschied in dem Verhältnisse der Teile derselben unter sich statt findet, sie mag eine Rechte oder Linke sein, so wurde diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft gänzlich unbestimmt sein, da sie wurde auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist.

Es ist hieraus klar, daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegen einander, sondern diese Folgen von jenen sind, und daß also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist, und daß, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselbe zuerst möglich macht, wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit andern Körpern vernehmen können.

Ein nachsinnender Leser wird daher den Begriff des Raumes, so wie ihn der Meßkünstler denkt und auch scharfsinnige Philosophen ihn in den Lehrbegriff der Naturwissenschaft aufgenommen haben, nicht für ein bloßes Gedankending ansehen, obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben, wenn man seine Realität, welche dem innern Sinne anschauend genug ist, durch Vernunftideen fassen

will. Aber diese Beschwerlichkeit zeigt sich allerwärts, wenn man über die ersten data unserer Erkenntnis noch philosophieren will, aber sie ist niemals so entscheidend als diejenige, welche sich hervortut, wenn die Folgen eines angenommenen Begriffs der augenscheinlichsten Erfahrung widersprechen.

Erläuterung zu Kants Raum-Schrift

1 Als Kant seinen Aufsatz schrieb, standen sich zwei Raum-Auffassungen grundsätzlich gegenüber: die eine ging auf Newton, die andere auf Leibniz zurück.

Newton nahm einen absoluten, in sich gleichartigen, unbeweglichen Raum an, dessen reale Existenz er für eine Voraussetzung der Körperwelt hielt. Nach Zerstörung der Körperwelt würde der leere Raum als Vakuum zurückbleiben. Auch Locke vertrat diesen Standpunkt.

Leibniz dagegen war der Überzeugung, daß es unabhängig von den Dingen keinen Raum gibt. Der Raum ist mit den Dingen als ihre Beziehung zueinander gegeben, er ist kein an sich leerer Behälter, sondern die Ordnung des Zugleichseins (*ordre de coexistence, ordre de situations*), der abstrakte Raum ist etwas Ideales, einen leeren Raum gibt es nicht. Raum ist der Inbegriff aller Stellen der Körper, er ist eine Relation, insofern er lediglich in den Beziehungen aller Orte oder Stellen zu anderen Orten oder Stellen besteht, er ist ein *phaenomenon bene fundatum*, d. h. eine Erscheinung, welche auf der verworren erfaßten (körperbehafteten) Vielheit an sich unausgedehnter Monaden beruht. Schon Hobbes hatte die Phaenomenalität des Raumes gelehrt.

2 Kant stellt sich in seiner Abhandlung auf die Seite Newtons. Das ist überraschend, weil seine spätere (transzendentalphilosophische) Raumtheorie viel mehr Ähnlichkeit mit der des Leibniz zu haben scheint.

In Wirklichkeit unterscheidet sich Kant von Leibniz fundamental durch die Erkenntnis, daß der Raum überhaupt nicht rational erkannt, sondern angeschaut wird. Dieser wichtige Fortschritt ist schon in unserer Abhandlung erreicht. Er beruht auf der Entdeckung, daß der Unterschied der Gegenden (links, rechts, oben, unten) durch rein gedankliche

Operationen (Unterscheidung und Aufeinanderbeziehen) nicht begreiflich gemacht werden kann, sondern angeschaut werden muß. Zwei rechtwinklige Dreiecke können in allen Stücken (Seiten und Winkeln) die nämlichen Abmessungen zeigen (gleich groß sein) und sich dennoch (ohne Umkehrung des einen in der dritten Dimension) nicht zur Deckung bringen lassen, weil der rechte Winkel beim einen nach rechts, beim anderen nach links geöffnet ist. Die Beziehung der Raumpunkte ist bei beiden völlig die nämliche, jeder Stelle des linken Dreiecks entspricht eine Stelle des rechten Dreiecks, für den Verstand besteht Gleichheit, die Anschauung dagegen konstatiert Verschiedenheit.

Einer völlig unsinnlichen „reinen Intelligenz“ konnte man also den Unterschied von Bild und Spiegelbild nicht klar machen. Mit dem Verstand allein ist nicht zu verstehen, warum der linke Handschuh nicht über die rechte Hand gezogen werden kann.

Leibniz hat dies nicht berücksichtigt und mithin eine fundamentale Eigentümlichkeit alles Raumlichen übersehen.

3 Kant entdeckte also, daß die Dimensionalität alles Raumlichen von dem unterscheidend und beziehend erkennenden Verstand nicht erfaßt zu werden vermag. Er schrieb sie zunächst dem absoluten Raume selber zu, d. h. er hielt seine Entdeckung für einen wesentlichen Beweis dafür, daß Newton recht hatte.

Dieser Schluß war jedoch keineswegs zwingend. Schon 1770 (in der Abhandlung „Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und der Verstandeswelt“) bestimmte Kant das Raumliche als bloße Form der Anschauung, und 1781 bzw. 1787 („Kritik der reinen Vernunft“) arbeitete er noch klarer heraus, daß diese Anschauungsform zwar a priori zu jedem möglichen Bewußtsein gehört, aber keineswegs als Eigenschaft der „Dinge an sich“ angesprochen werden darf.

Kants Raum-Theorie ruht auf zwei Grundpfeilern, deren Errichtung nicht gleichzeitig erfolgte. Im Jahre 1768 wurde der irrationale Anschauungscharakter alles Raumlichen entdeckt, später wurde der Raum als reine apriorische Anschauungsform bezeichnet, die zu den Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung gehört und mithin von transzendentaler Idealität ist. Wir lassen es dahingestellt, welcher dieser beiden Grundpfeiler sich als tragfähiger erweisen mag, betonen jedoch jedenfalls, daß Kants zwei-

ter Schritt (die transzendente Wendung) den ersten Schritt (die Entdeckung des irrationalen Anschauungscharakters alles Raumlichen) keinesfalls aufhob

20 DIE „KOPERNIKANISCHE WENDUNG“

(Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, 1787)

Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschafte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das laßt sich bald aus dem Erfolg beurteilen. Wenn sie nach viel gemachten Anstalten und Zurüstungen, so bald es zum Zweck kommt, ins Stocken gerät, oder, um diesen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einschlagen muß, imgleichen wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht [v]erfolgt werden soll, einhellig zu machen, so kann man immer überzeugt sein, daß ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein bloßes Herumtappen sei, und es ist schon ein Verdienst um die Vernunft, diesen Weg wo möglich ausfindig zu machen, sollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden müssen, was in dem ohne Überlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.

Daß die Logik diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, laßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten¹ oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint. Denn wenn einige Neuere sie dadurch zu erweitern dachten, daß sie teils psychologische Kapitel von den verschiedensten

¹ An der Wegschaffung solcher entbehrlichen Subtilitäten beteiligte sich Kant selbst mit seinem Aufsatz „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ (1762)

denen Erkenntniskraften (der Einbildungskraft, dem Witze), teils *metaphysische* über den Ursprung der Erkenntnis oder der verschiedenen Art der Gewißheit nach Verschiedenheit der Objekte (dem Idealismus, Skeptizismus usw.), teils *anthropologische* von Vorurteilen (den Ursachen derselben und Gegenmitteln) hineinschoben, so ruht dieses von ihrer Unkunde der eigentümlichen Natur dieser Wissenschaft her. Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen² in einander laufen läßt, die Grenze der Logik aber ist dadurch ganz genau bestimmt, daß sie eine Wissenschaft ist, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag *a priori* oder empirisch sein, einen Ursprung oder Objekt haben, welches es wolle, in unserem Gemute zufällige oder natürliche Hindernisse antreffen) ausführlich darlegt und strenge beweiset³. Daß es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vorteil hat sie bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie be-rechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede zu abstrahieren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form zu tun hat. Weit schwerer mußte es natürlicher Weise für die Vernunft sein, den sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen, wenn sie nicht bloß mit sich selbst, sondern auch mit Objekten zu schaffen hat, daher jene auch als Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften ausmacht, und wenn von Kenntnissen die Rede ist, man zwar eine Logik zur Beurteilung derselben voraussetzt, aber die

² Die Grenzen der Wissenschaften bzw. ihrer Methoden genau zu bestimmen, ist Aufgabe der „Kritik“. Das Wort „Kritik“ kommt von *κρίνω* = ich unterscheide, ich beurteile durch Sonderung.

³ Logik ist die Wissenschaft von den formalen Regeln alles Denkens — Die Lehre von den verschiedenen Erkenntniskraften oder Seelenvermögen gehört zur Psychologie, welche eine Tatsachenwissenschaft ist. Die Lehre vom genetischen Ursprung der Erkenntnis, von den Erkenntnisobjekten an sich, sowie vom Grad möglicher Gewißheit überhaupt gehört zur Metaphysik (Ontologie). Die Lehre von den Störungen und Hindernissen der Erkenntnis (gewissermaßen die Psychopathologie der Erkenntnis) rechnet Kant zur Anthropologie, die sich von der Psychologie durch eine erhöhte Gebundenheit an das Körperliche („Somatische“) unterscheidet.

Erwerbung derselben in eigentlich und objektiv so genannten Wissenschaften suchen muß⁴.

So fern in diesen nun Vernunft sein soll, so muß darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntnis kann auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muß) bloß zu bestimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist theoretische, die andere praktische Erkenntnis der Vernunft. Von beiden muß der reine Teil, so viel oder so wenig er auch enthalten mag, nämlich derjenige, darin Vernunft ganzlich a priori ihr Objekt bestimmt, vorher allein vorgetragen werden und dasjenige, was aus anderen Quellen kommt, damit nicht vermengt werden, denn es gibt ubele Wirtschaft, wenn man blindlings ausgibt, was einkommt, ohne nachher, wenn jene ins Stocken gerät, unterscheiden zu können, welcher Teil der Einnahme den Aufwand tragen könne, und von welcher [Einnahme] man denselben beschneiden muß.

Mathematik und Physik sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre Objekte a priori bestimmen sollen, die erstere ganz rein, die zweite wenigstens zum Teil rein, dann aber auch nach Maßgabe anderer Erkenntnisquellen als der der Vernunft⁵.

Die Mathematik ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewunderungswürdigen Volke der Griechen den sichern Weg einer Wissenschaft gegangen. Allein man darf nicht denken, daß es ihr so leicht geworden, wie der Logik, wo die Ver-

⁴ In diesem Absatz unterscheidet Kant die formale Logik im engeren Sinne des Worts („wenn die Vernunft bloß mit sich selbst zu schaffen hat“) von der im Hinblick auf die Objekte zu entwickelnden Erkenntnistheorie — Das Wort Erkenntnistheorie gebraucht Kant noch nicht, erst die Neukantianer (Eduard Zeller in seiner Heidelberger Vorlesung „Was heißt Erkenntnistheorie?“ 1862) brachten es in Aufnahme.

⁵ A priori oder „rein“ bedeutet hier grundsätzlich vor aller Erfahrung und Erfahrung erst möglich machend. So kennen wir den „reinen“ mathematischen Punkt nicht aus Erfahrung. Wir lernen ihn zwar erst kennen, wenn wir Geometrie treiben, aber nichtsdestoweniger „stammt“ er nicht aus der Erfahrung, sondern er macht Geometrie als Wissenschaft „grundsätzlich“ allererst möglich.

nunft es nur mit sich selbst zu tun hat, jenen königlichen Weg zu treffen, oder vielmehr sich selbst zu bahnen, vielmehr glaube ich, daß es lange mit ihr (vornehmlich noch unter den Agyptern) beim Herumtappen geblieben ist, und diese Umänderung einer Revolution zuzuschreiben sei, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen mußte, nicht mehr zu verfehlen war, und der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war. Die Geschichte dieser Revolution der Denkart, welche viel wichtiger war als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge, und des Glücklichen, der sie zu Stande brachte, ist uns nicht aufbehalten. Doch beweiset die Sage, welche Diogenes der Laertier⁶ uns überliefert, der von den kleinsten und nach dem gemeinen Urteil gar nicht einmal eines Beweises benötigten Elementen der geometrischen Demonstrationen den angeblichen Erfinder nennt, daß das Andenken der Veränderung, die durch die erste Spur der Entdeckung dieses neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern äußerst wichtig geschienen haben müsse und dadurch unvergeßlich geworden sei. Dem ersten, der den gleichschenkligen Triangel demonstrierte, (er mag nun Thales oder wie er will heißen haben) dem ging ein Licht auf, denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern [sie] durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte, (durch Konstruktion) hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat. Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf, denn es sind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, daß der Vorschlag des sinnreichen

⁶ Diogenes Laertios (um 220 nach Chr.) schrieb eine Art Philosophiegeschichte in 10 Büchern, unkritisch und anekdotenreich, aber doch als Sammelbecken auch wertvoller alter Nachrichten von Bedeutung.

Baco von Verulam diese Entdeckung teils veranlaßte, teils, da man bereits auf der Spur derselben war, mehr belebte, welche eben sowohl nur durch eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann. Ich will hier nur die Naturwissenschaft, so fern sie auf empirische Prinzipien gegründet ist, in Erwägung ziehen.

Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab, so ging allen Naturforschern ein Licht auf.⁷ Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach bestandigen Gesetzen vorangehen und die Natur notigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gabeln lassen müsse, denn sonst hangen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen notigt auf die

⁷ Galileo Galilei (1564—1642) entdeckte die Fallgesetze mit Hilfe einer Versuchsanordnung, welche den freien Fall verlangsamte, sodaß Raum, Zeit und Beschleunigung meßbar wurden. — Evangelista Torricelli (1608—1647), Schüler Galileis, erfand das Barometer. — Georg Ernst Stahl (1660—1734) stellte in der Chemie die Phlogistontheorie auf, die bis auf Lavoisier allgemeine Geltung behielt. — Alle Genannten experimentierten nicht planlos, sondern nach einem „Entwurf“, in welchem a priori steckte, was die Erfahrung ans Licht zog. — Kant bemerkt noch in einer Fußnote, daß er „nicht genau dem Faden der Geschichte der Experimentalmethode folge, deren erste Anfänge auch nicht wohl bekannt sind“.

Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen wurde. Hiedurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war.

Der *Metaphysik*, einer ganz isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, die sich ganzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik⁸ durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schuler sein soll, ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hatte, ob sie gleich alter ist als alle übrige[n] und bleiben wurde, wenn gleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei ganzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr gerät die Vernunft kontinuierlich ins Stocken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestatigt, (wie sie sich anmaßt) a priori einsehen will. In ihr muß man unzählige mal den Weg zurück tun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpft und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen konnte. Es ist also kein Zweifel,

⁸ Ein wesentlicher Unterschied zwischen *Mathematik* und *Metaphysik* besteht darin, daß die erstere ihre (a priori)en Begriffe in Raum und Zeit konstruiert (im Hinblick auf die Mathematik gelangte Kant zu seiner Lehre von Raum und Zeit als a priori)en Anschauungsformen), während sich die *Metaphysik* von der Anschauung völlig frei zu machen sucht. Inwiefern das möglich ist, ist nun allerdings die von Kant zu untersuchende Frage.

daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei. Woran liegt es nun, daß hier noch kein sicherer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden können? Ist er etwa unmöglich? Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke unserer Wißbegierde nicht bloß verläßt, sondern durch Vorspiegelungen hinhält und am Ende betrügt? Oder ist er bisher nur verfehlt, welche Anzeige können wir benutzen, um bei erneuertem Nachsuchen zu hoffen, daß wir glücklicher sein werden, als andere vor uns gewesen sind?

Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, waren merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusinnen und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunft-erkenntnisse, mit der Metaphysik verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert wurde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen mochte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der

Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten mußte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne, richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die *Begriffe*, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstände, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wissen könne, oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die *Erfahrung*, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, so fern sie bloß durch Vernunft und zwar notwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sich denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probestein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen⁹.

⁹ Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin, die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt. Nun läßt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objekten machen (wie in der Naturwissenschaft), also wird es nur mit Begriffen und Grundsätzen, die wir

Dieser Versuch gelingt nach Wunsch und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Teile, da sie sich nämlich mit Begriffen a priori beschäftigt, davon die korrespondierenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können, den sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori¹⁰ ganz wohl erklären und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genuttuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Veffahrungsart unmöglich war. Aber es ergibt sich aus dieser Deduktion unseres Vermögens a priori zu erkennen im ersten Teile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Teil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. Aber

a priori annehmen, tunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolierte und über die Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Prinzip der reinen Vernunft stattfindet, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringt, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung [Anmerkung von Kant] — Die Erläuterung wird am Schluß des Lesestücks in zusammenhangender Form gegeben.

¹⁰ Kants Frage lautet also: Wie ist eine Erkenntnis a priori möglich? oder (noch genauer ausgedrückt): Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? — Alle Erkenntnis beruht auf Urteilen. Um Erfahrungsurteile (Urteile a posteriori) kann es sich bei der Metaphysik so wenig handeln, wie bei der Mathematik. Synthetische Urteile nennt Kant solche, welche die Erkenntnis fordern oder erweitern, insofern der Prädikatsinhalt nicht schon im Subjektsinhalt enthalten ist (wie im Falle des analytischen Urteils). „Alle Körper sind ausgedehnt“ ist ein analytisches Urteil, „Zucker ist süß“ ist ein synthetisches Urteil a posteriori, „die Seele ist unsterblich“ wäre ein synthetisches Urteil a priori, während „a = a“ zwar a priori, aber nur analytisch ist.

hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunft-erkenntnis a priori, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt liegen lasse¹¹ Denn das, was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht¹² werden könne, dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr als Erscheinungen richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle, und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen (sie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst angetroffen werden müsse so zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei¹³ Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abge-

¹¹ Hier kommt die berühmte Lehre vom „Ding an sich“ zum Vorschein („Sache an sich“), und zwar bekennt sich Kant unmißverständlich zu einer „realistischen“ Auffassung (das An-sich-Seiende ist „wirklich“, es bleibt jedoch „von uns unerkannt“)

¹² Diese Widersprüche hat Kant in der „transzendentalen Dialektik“ darzustellen versucht („Antinomienlehre“)

¹³ Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chemiker, welches sie manchmal den Versuch der Reduktion, im Allgemeinen aber das synthetische Verfahren nennen, viel Ähnliches Die Analysis des Metaphysikers schied die reine Erkenntnis a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen und dann der Dinge an sich selbst Die Dialektik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der notwendigen Vernunftidee des Unbedingten und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist [Anmerkung von Kant]

sprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten¹⁴ Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen und auf solche Weise dem Wunsche der Metaphysik gemäß über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnis a priori zu gelangen. Und bei einem solchen Verfahren hat uns die spekulative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft, wenn sie ihn gleich leer lassen mußte, und es bleibt uns also noch unbenommen, ja wir sind gar dazu durch sie aufgefordert, ihn durch praktische Data deiselden, wenn wir können, auszufüllen¹⁵.

In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und [zwar] dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine ganzliche Revolution derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der Methode¹⁶, nicht ein System der Wissenschaft selbst,

¹⁴ Das Unbedingte bleibt für die theoretische (spekulative) Vernunft transzendent, d. h. jenseits des Erreichbaren, vielleicht ist es uns in der praktischen Vernunft (die unser Handeln bestimmt) irgendwie „gegeben“ („Data“). Praktisch = ethisch.

¹⁵ So verschafften die Zentralgesetze der Bewegungen der Himmelskörper dem, was Copernicus anfanglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewißheit und bewiesen zugleich die unsichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der Newton'schen Anziehung), welche auf immer unentdeckt geblieben wäre, wenn der erstere es nicht gewagt hatte, auf eine widersinnische, aber doch wahre Art die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen. Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene jener Hypothese analogische Umänderung der Denkart auch nur als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes nicht hypothetisch, sondern apodiktisch [unwiderleglich] bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umänderung, welche allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen. [Anmerkung von Kant.]

¹⁶ Der Ausdruck „Traktat von der Methode“ erinnert an Descartes, später hat Kant die Kritik der reinen spekulativen (= theoretisch-metaphysischen) Vernunft auch als „Propädeutik“ bezeichnet.

aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriss derselben sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben. Denn das hat die reine spekulative Vernunft Eigentümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objekte zum Denken wählt, ausmessen und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen und so den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll, weil, was das erste betrifft, in der Erkenntnis a priori den Objekten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subjekt aus sich selbst hernimmt, und, was das zweite anlangt, sie in Ansehung der Erkenntnisprinzipien eine ganz abgesonderte, für sich bestehende Einheit ist, in welcher ein jedes Glied wie in einem organisierten Körper um aller anderen und alle um eines willen da sind, und kein Prinzip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben. Dafür aber hat auch die Metaphysik das seltene Glück, welches keiner andern Vernunftwissenschaft, die es mit Objekten zu tun hat, (denn die Logik beschäftigt sich nur mit der Form des Denkens überhaupt) zu Teil werden kann, daß, wenn sie durch diese Kritik in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, sie das ganze Feld der für sie gehörigen Erkenntnisse völlig befassen und also ihr Werk vollenden und für Gebrauche niederlegen kann, weil sie es bloß mit Prinzipien und den Einschränkungen ihres Gebrauchs zu tun hat, welche durch jene selbst bestimmt werden. Zu dieser Vollständigkeit ist sie daher als Grundwissenschaft auch verbunden, und von ihr muß gesagt werden können: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*¹⁷.

Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Kritik gelauterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik zu hinterlassen gedenken? Man wird bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werkes wahrzunehmen

¹⁷ Th. Valentiner übersetzt: „Sie halt noch nichts für getan, so lange noch etwas zu tun übrig ist.“

glauben, daß der Nutzen davon doch nur negativ sei, uns nämlich mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der Tat ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald positiv, wenn man inne wird, daß die Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der Tat nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher ist eine Kritik, welche die erstere einschränkt, so fern zwar negativ, aber, indem sie dadurch zugleich ein Hindernis, welches den letzteren Gebrauch einschränkt, oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der Tat von positivem und sehr wichtigem Nutzen, so bald man überzeugt wird, daß es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihilfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muß, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Diesem Dienste der Kritik den positiven Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäfte doch nur ist, der Gewalttätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne. Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als so fern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen, woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der

Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung folgt Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können¹⁸ Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint Nun wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik notwendig gemachte Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung von eben denselben als Dingen an sich selbst wäre gar nicht gemacht, so mußte der Grundsatz der Kausalität und mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten Von eben demselben Wesen also, z B der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen, d i nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu geraten, weil ich die Seele in beiden Sätzen in eben derselben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst), genommen habe und ohne vorhergehende Kritik auch nicht anders nehmen konnte Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst, wenn die Deduktion ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Kausalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich so fern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselbe aber nach der zweiten Bedeutung ihm

¹⁸ Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d i wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt correspondiere oder nicht Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloß die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen [Anmerkung von Kant]

nicht unterworfen sind so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und so fern nicht frei und doch andererseits als einem Dinge an sich selbst angehorig jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne daß hierbei ein Widerspruch vorgeht Ob ich nun gleich meine Seele, von der letzteren Seite betrachtet, durch keine spekulative Vernunft, (noch weniger durch empirische Beobachtung) mithin auch nicht die Freiheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, erkennen kann, darum weil ich ein solches seiner Existenz nach und doch nicht in der Zeit bestimmt erkennen mußte (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anschauung unterlegen kann, unmöglich ist) so kann ich mir doch die Freiheit denken, da die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere kritische Unterscheidung beider (der sinnlichen und intellektuellen) Vorstellungsarten und die davon herrührende Einschränkung der reinen Verstandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fließenden Grundsätze Statt hat Gesetzt nun, die Moral setze notwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus, indem sie praktische in unserer Vernunft liegende, ursprüngliche Grundsätze als *Data* derselben *a priori* anführt, die ohne Voraussetzung der Freiheit schlechterdings unmöglich waren, die spekulative Vernunft aber hatte bewiesen, daß diese sich gar nicht denken lasse so muß notwendig jene Voraussetzung, nämlich die moralische, derjenigen weichen, deren Gegenteil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich Freiheit und mit ihr Sittlichkeit (denn deren Gegenteil enthält keinen Widerspruch, wenn nicht schon Freiheit vorausgesetzt wird) dem Naturmechanismus den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nötig zu haben sie weiter einzusehen, daß sie also dem Naturmechanismus eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hindernis in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht Statt ge-

funden hatte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt und alles, was wir theoretisch erkennen können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hatte. Eben diese Erörterung des positiven Nutzens kritischer Grundsätze der reinen Vernunft läßt sich in Ansehung des Begriffs von Gott und der einfachen Natur unserer Seele zeigen, die ich aber der Kurze halber vorbeigehe. Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen¹⁹⁾, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist — Wenn es also mit einer nach Maßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßten systematischen Metaphysik eben nicht schwer sein kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtnis zu hinterlassen, so ist dies kein für gering zu achtendes Geschenk, man mag nun bloß auf die Kultur der Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft überhaupt in Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Kritik sehen, oder auch auf bessere Zeitanwendung einer

¹⁹⁾ Dieser berühmte Satz bekam in der nachkantischen Religionsphilosophie eine von der Romantik gefüllte Bedeutung, von der Kant selbst weit entfernt war. Bei Kant liegen das Moralische und das Religiöse dicht nebeneinander, nichtsdestoweniger ist er durch seine kritische Abgrenzung des Theoretisch-Wissenschaftlichen gegen alles „Transzendente“ auch zum Begründer neuer Auffassungen vom „Irrationalen“ geworden.

wißbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatismus so fruhe und so viel Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon sie nichts versteht, und darin sie so wie niemand in der Welt auch nie etwas einsehen wird, bequem zu vernunfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen und so die Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen, am meisten aber, wenn man den unschatzbaren Vorteil in Anschlag bringt, allen Einwurfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrtümer verstopft, allen nachteiligen Einfluß zu benehmen.

Bei dieser wichtigen Veränderung im Felde der Wissenschaften und dem Verluste, den spekulative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Besitze erleiden muß, bleibt dennoch alles mit der allgemeinen menschlichen Angelegenheit und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemals war, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen. Ich frage den unbiegsamsten Dogmatiker, ob der Beweis von der Fortdauer unserer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Substanz, ob der von der Freiheit des Willens gegen den allgemeinen Mechanismus durch die subtilen, obzwar ohnmächtigen, Unterscheidungen subjektiver und objektiver praktischer Notwendigkeit, oder ob der vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines allerrealsten Wesens (der Zufälligkeit des Veranderlichen und der Notwendigkeit eines ersten Bewegers), nachdem sie von den Schulen ausgingen, jemals haben bis zum Publikum gelangen und auf dessen Überzeugung den mindesten Einfluß haben können? Ist dieses nun nicht geschehen, und kann es auch wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menschenverstandes zu so subtiler Spe-

kulation niemals erwartet werden, hat vielmehr, was das erstere betrifft, die jedem Menschen bemerkliche Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden zu können, die Hoffnung eines künftigen Lebens, in Anschung des zweiten die bloße klare Darstellung der Pflichten im Gegensatze aller Ansprüche der Neigungen das Bewußtsein der Freiheit und endlich, was das dritte anlangt, die hehrliche Ordnung, Schönheit und Vorsorge, die allewärts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weisen und großen Welturheber, die sich aufs Publikum verbreitende Überzeugung, so fern sie auf Vernunftgründen beruht, ganz allein bewirken müssen so bleibt ja nicht allein dieser Besitz ungestört, sondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehn, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in einem Punkte anzumaßen, die die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die große (für uns achtungswürdigste) Menge auch eben so leicht gelangen kann, und sich also auf die Kultur dieser allgemein faßlichen und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuschränken. Die Veränderung betrifft also bloß die arroganten Ansprüche der Schulen, die sich gerne hierin (wie sonst mit Recht in vielen andern Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten mochten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Gleichwohl ist doch auch für einen billigen Anspruch des spekulativen Philosophen gesorgt. Er bleibt immer ausschließlich Depositär einer dem Publikum ohne dessen Wissen nützlichen Wissenschaft, nämlich der Kritik der Vernunft, denn die kann niemals popular werden, hat aber auch nicht nötig es zu sein, weil, so wenig dem Volke die fein gesponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, eben so wenig kommen ihm auch die eben so subtilen Einwurfe dagegen jemals in den Sinn, dagegen, weil die Schule, so wie jeder sich zur Spekulation erhebende Mensch, unvermeidlich in beide gerät, jene dazu verbunden ist, durch grund-

liche Untersuchung der Rechte der spekulativen Vernunft einmal für allemal dem Skandal vorzubeugen, das über kurz oder lang selbst dem Volke aus den Streitigkeiten aufstoßen muß, in welche sich Metaphysiker (und als solche endlich auch wohl Geistliche) ohne Kritik unausbleiblich verwickeln, und die selbst nachher ihre Lehren verfälschen. Durch diese kann nun allein dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und [dem] Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealismus²⁰ und Skeptizismus, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden. Wenn Regierungen sich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befassen gut finden, so wurde es ihrer weisen Vorsorge für Wissenschaften sowohl als Menschen weit gemäß sein, die Freiheit einer solchen Kritik zu begünstigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotismus der Schulen zu unterstützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinnweben zerreißt, von denen doch das Publikum niemals Notiz genommen hat, und deren Verlust es also auch nie fühlen kann.

Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend, sein), sondern dem Dogmatismus, d. i. der Annahme, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen) nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres

²⁰ Kant denkt hier an jene „Idealisten“, die eine objektive Realität der äußeren Anschauung leugnen und die Erscheinung für Schein halten. Die Widerlegung dieses Idealismus kam in der 2. Auflage der Vernunftkritik neu hinzu, weshalb auch Schopenhauer nachmals die Erstausgabe für besser erklärte.

eigenen Vermögens Diese Entgegensetzung soll daher nicht der geschwätzigen Seichtigkeit unter dem angemäßen Namen der Popularität, oder wohl gar dem Skeptizismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozeß macht, das Wort reden, vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht popular) ausgeführt werden muß, denn diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, ganzlich a priori, mithin zu volliger Befriedigung der spekulativen Vernunft ihre Geschäfte auszuführen, ist unnachlässlich In der Ausführung also des Plans, den die Kritik vorschreibt, d i im künftigen System der Metaphysik, müssen wir der-einst der strengen Methode des berühmten Wolff, des größten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab (und durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde), wie durch gesetzmäßige Feststellung der Prinzipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt war, wenn es ihm be gefallen ware, durch Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten ein Mangel, der nicht sowohl ihm, als vielmehr der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters beizumessen ist, und darüber die Philosophen seiner sowohl als aller vorigen Zeiten einander nichts vorzuwerfen haben Diejenigen, welche seine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts andres im Sinne haben, als die Fesseln der W i s s e n s c h a f t gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln²¹

²¹ Das hohe Lob, welches Christian Wolff hier erteilt wird, ist wohl zu beachten

*Erläuterung zu Kants sogenannter
„Kopernikanischen Wendung“*

1 Kants Vergleich seiner transzendentalphilosophischen Wendung mit dem „ersten Gedanken des Kopernikus“ wird mißverständlich, wenn wir nicht genau beachten, was eigentlich einerseits mit dem „Zuschauer“, andererseits mit den „Sternen“ verglichen wird. Es ist von den „Gegenständen“ und von der „Erkenntnis“ die Rede. Diese Erkenntnis wird zwar als „unsere“ bezeichnet, sie ist aber mehr als die subjektive Anschauung eines Zuschauers, sie wird durch „Begriffe“ zur „Erfahrung“, mithin objektiv. Bisher nahm man an, diese objektive Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenständen. Kants „Kopernikanische Wendung“ besteht darin, daß er alle Gegenstände der Erfahrung sich nach den apriorischen Prinzipien der Erfahrungserkenntnis richten läßt. Es ist also keineswegs so, daß Subjekt und Objekt einfach vertauscht werden: bisher richtete sich das Subjekt nach den Objekten, jetzt richten sich die Objekte nach dem Subjekt. Sondern es handelt sich um objektive Erfahrungserkenntnis, deren Gesetze die Subjekt-Objekt-Beziehung bestimmen.

2 Die drei Beispiele aus der Geschichte der Experimentalmethode machen eindeutig klar, wie Kant die „Kopernikanische Wendung“ aufgefaßt wissen will. Es genügt, wenn wir das erste erläutern. Galilei denkt sich eine Versuchsanordnung aus, mit deren Hilfe er den freien Fall von Körpern verlangsamen, alle in Betracht kommenden Momente (die von den Kugeln durchrollte Fläche, das Gewicht der Kugeln, die Rollzeiten) unterscheiden, quantitativ bestimmen und schließlich der Natur die Frage nach der Verbindung und gegenseitigen Beziehung dieser Momente vorlegen kann. Er tritt mit einem „Entwurf“ an die Erscheinung heran, den seine Vernunft nach „Prinzipien“ hervorbrachte, das Experiment bestätigt diese „Prinzipien“ und führt zur Aufstellung von Gesetzen, deren Notwendigkeit die Vernunft einsieht. „Die Vernunft sieht nur das ein, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorgebracht hat.“ „Wir erkennen von den Dingen nur das a priori, was wir selbst in sie legen.“

Kant ist also, genau genommen, weniger der Kopernikus, als der Kepler (oder Newton) der Philosophie. Das „Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft“ (Vorrede zur 1. Aufl. der

Vernunftkritik), zu welchem er gelangte, ermöglicht objektive Erfahrungserkenntnis, d. h. es bezieht sich sowohl auf unsere Subjektivität wie auf die Gegenstände — genau ebenso, wie sich die Keplerschen Gesetze sowohl auf die Erde wie auf die Sonne beziehen und eben dadurch eine objektive Ordnung garantieren

3 Damit ist auch die Eigentümlichkeit der Transzendentalphilosophie zum Ausdruck gebracht

Als Transzendentalphilosoph richtet sich Kant weder auf die Seelensubstanz (= subjektive Erkenntniskraft an sich) noch auf die Gegenstände der ontologischen Metaphysik (= Ding an sich), sondern er bezieht einen mittleren Standpunkt zwischen Immanenz und Transzendenz, der allenthalben auf der Ebene objektiver Erfahrungserkenntnis liegt

Die Methode der Transzendentalphilosophie ist experimentierend „Nun laßt sich zur Prüfung der Satze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objekten machen (wie in der Naturwissenschaft) also wird es nur mit Begriffen und Grundsätzen, die wir a priori annehmen, tunlich sein“ (Fußnote 9 unseres Textes) Wie solches geschieht, wird von Kant angegeben, doch sind seine knappen Ausführungen wohl nur für Kenner der Vernunftkritik verständlich. Es handelt sich um jene Untersuchung, welche im 2. Hauptstück der transzendentalen Analytik unter dem Titel „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ durchgeführt wird und von der Kant selbst erklärte, daß sie ihm „die meiste Muhe gekostet“ (Vorrede z. 1. Aufl. d. Vernunftkritik)

4 Wird die „Kopernikanische Wendung“ einfach so aufgefaßt, daß sich jetzt der Gegenstand nach dem Subjekt richten müsse, während es früher umgekehrt war — so liegt der Schritt zur Verwechslung der Erscheinungen mit bloßem Schein bedenklich nahe. Insbesondere die Anschauungsformen Raum und Zeit gelten dann für subjektive Verhüllungen des Anschauenden, während es Kant doch nur darum zu tun ist, der metaphysischen Spekulation jedes unkritische Überfliegen möglicher Erfahrung zu untersagen

Kants epochemachende Tat bestand überhaupt nicht in der Entdeckung, daß unsere Erkenntnis nur auf Erscheinungen geht. Ber-

keley und Hume hatten in dieser Hinsicht bereits alles geleistet. Kant benutzte ihre Resultate, hatte jedoch ein neues, vom Dogmatismus wie vom Kritizismus gleich weit entferntes Ziel. Das Inventarium unseres gesamten Besitzes durch reine Vernunft sollte kritisch geprüft und systematisch dargelegt werden, sämtliche Erkenntnisfunktionen galt es als Mittel zur Herstellung eines objektiven Erfahrungszusammenhangs zu erweisen. Dabei stellte sich heraus, daß Bedingungen und Möglichkeit der Erfahrung zugleich Bedingungen und Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind.

21 GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, I und II Abschnitt,
gekürzt)

I

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut konnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert, aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Namen der Glückseligkeit machen Mut und hiedurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt und hiemit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache, ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens

eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen scheint

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet keinen innern unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Maßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom innern Werte der Person auszumachen, allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen werden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür wurde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, daß man sich, gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden konnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kargliche Ausstattung einer stiefmutterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen, wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet wurde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so wurde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nutzlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie wurde

gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Wert zu bestimmen

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei ingeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen

In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten, Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Ware nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hatte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschopfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens wurden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann, und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschopf erteilt worden sein, so wurde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu sein, nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen, mit einem Worte, sie wurde verhütet haben, daß Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschluge

und die Vermessenheit hatte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel dazu zu gelangen auszudenken, die Natur wurde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instincte anvertraut haben

In der That finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von *Misologie*, d. i. Haß der Vernunft, entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben und darüber endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstincts näher ist, und der reinen Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Tun und Lassen verstattet, eher beneiden als geringschätzen. Und so weit muß man gestehen, daß das Urtheil derer die die ruhmredige[n] Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr maßigen und sogar unter Null herabsetzen, keineswegs gramisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern daß diesen Urtheilen ungeheuren die Idee von einer andern und viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher und nicht der Glückseligkeit die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum als oberster Bedingung die Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfaltigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinct viel gewisser geführt haben

wurde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, das als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist so muß die wahre Bestimmung deiselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen, hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, die zur ersten und unbedingten Absicht erforderlich ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfare, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Grundung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen objektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Absteckung heben und desto heller hervorscheinen lassen

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener

Absicht nützlich sein mögen, denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung aus Pflicht oder aus selbstsuchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subject noch überdem unmittelbare Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Kramer seinen unerfahrenen Käufer nicht uberteure, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind ebenso gut bei ihm kauft als jeder andere. Man wird also ehrlich bedient, allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren, sein Vorteil erforderte es, daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinen vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft angstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Wert und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen wenn Widerwartigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben ganzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrustet als kleinmütig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht, alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohlthatig sein, wo man kann, ist Pflicht, und ußerdem gibt es so manche teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, so fern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient, denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun. Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwolkt, der alle Theilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hatte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser todlichen Unempfindlichkeit heraus und tate die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr, wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ans Herz gelegt hatte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, selbst gegen seine eigene mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem andern auch voraussetzt, oder gar fordert, wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hatte, wurde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedrange von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen konnte leicht eine große Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann, daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch, z. B. ein Podagrist, wählen könne, zu genießen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er nach seinem Überschlage hier wenigstens sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so notwendig in diesen Überschlage gehorte, so bleibt noch hier wie in allen andern Fällen ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnahme, jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Willens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im Prinzip des Willens unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können, denn der Wille ist mitten inne zwischen einem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Willens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz als Folgerung aus beiden vorigen wurde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum weil sie bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist. Eben so kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines andern seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, da sie als meinem eigenen Vorteile gunstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot sein. Nun soll

eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die *Maxime*¹, einem solchen Gesetz selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, so fern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.²

¹ *Maxime* ist das subjektive Prinzip des Willens, das objektive Prinzip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hatte) ist das praktische Gesetz [Anmerkung von Kant]

² Man konnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte *Achtung* nur Zuflucht in einem dunkeln Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetz ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen

Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine *Maxime* solle ein allgemeines Gesetz werden³ Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimarischer Begriff sein soll, hiemit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen

Sinn bedeutet Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt *Achtung*, so daß diese als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben angesehen wird Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen, als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel gibt Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden), und das macht unsere Achtung aus Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der *Achtung* fürs Gesetz [Anmerkung von Kant]

³ Damit ist der „Kategorische Imperativ“ eigentlich schon ausgesprochen

Die Frage sei z. B. darf ich, wenn ich im Gedrange bin, nicht ein Versprechen tun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es kluglich, oder ob es pflichtmäßig sei, ein falsches Versprechen zu tun. Das erstere kann ohne Zweifel ofters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, daß es nicht genug sei, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entspringen könne, als die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und, da die Folgen bei aller meiner vermeinten *Schlauigkeit* nicht so leicht voraussehen sind, daß nicht ein einmal verlornes Zutrauen mir weit nachteiliger werden konnte als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht *kluglicher* gehandelt sei, hiebei nach einer allgemeinen *Maxime* zu verfahren und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine solche *Maxime* doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu sein, als aus Besorgnis der nachteiligen Folgen. Indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwartsher umsehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein mochten. Denn wenn ich von dem Prinzip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiß böse, werde ich aber meiner *Maxime* der Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vorteilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die allerkurzeste und doch untrugliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: wurde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine *Maxime* (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle, und wurde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So

weide ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne, denn nach einem solchen wurde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es ubereilter Weise taten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen wurden, mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht wurde, sich selbst zerstören müsse

Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignende[n] Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann, für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einsehe, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe daß es eine Schätzung des Wertes sei, welcher allen Wert dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Notwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen Wert über alles geht

So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht Es wäre hier leicht zu sagen, wie sie mit diesem Kompass in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip

aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedurfe, um zu wissen, was man zu tun habe um ehrlich und gut, ja sogar weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten, daß die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerat sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im praktischen aber fangt die Beurteilungskraft dann eben allererst an, sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt. Er wird alsdann sogar subtil, es mag sein, daß er mit seinem Gewissen oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen soll, schikaniert, oder auch den Wert der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben, sein Urteil aber durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwagungen leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Ware es danach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturteil bewenden zu lassen und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputieren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur es ist auch

wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren laßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Tun und Lassen, als im Wissen besteht — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu versprechen, unnachlässlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestumen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen) ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, die ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernunfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, die sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gut heißen kann.

So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfnis der Spekulation (welches ihr, so lange sie sich genügt, bloße gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer praktischen Philosophie zu tun, um daselbst wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfnis und Neigung fußen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle echte sittliche Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich eben sowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine Dialektik, welche sie nötig, in der Philosophie Hülfe

zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl eben so wenig als die andere irgendwo sonst, als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden⁴⁾

II

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wahlen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut, erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist) so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist Notigung, d. i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch die Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.

⁴ Hier schließt der I. Abschnitt, der vollständig zum Abdruck kam. Er trägt bei Kant die Überschrift „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen“. Der II. Abschnitt ist „Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten“ betitelt. Unser Abdruck setzt erst mit dem zwölften Absatz ein und wird nach der endgültigen Formulierung des „Kategorischen Imperativs“ abgebrochen. Aus dem III. Abschnitt „Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen Vernunft“ konnte keine Probe mehr gegeben werden, er enthält die Freiheitslehre.

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen notwendig ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Notigung) Sie sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei Praktisch gut ist aber, was vermitteltst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt Es wird vom Angenehmen unterschieden als demjenigen, was nur vermitteltst der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat⁵

Ein vollkommen guter Wille wurde also eben sowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch

⁵ Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweist also jederzeit ein Bedürfnis Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein Interesse Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist, beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde Im ersten Falle interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (so fern er mir angenehm ist) Wir haben im ersten Abschnitte gesehen daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse [Anmerkung von Kant]

als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen, das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch, oder kategorisch. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ wurde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt als notwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend einer Art guten Willens notwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß wozu anders [zu etwas anderem] als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch, wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er kategorisch.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn es dieses auch wußte, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen

Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein *problematisch*-, im zweiten *assertorisch*-praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck, für sich als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein *apodiktisch*-praktisches Prinzip⁶.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Prinzipien der Handlung, so fern diese als notwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der Tat unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der *Geschicklichkeit* heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man tun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu toten, sind in so fern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufstoßen durften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht vielerlei lernen zu lassen und sorgen für die *Geschicklichkeit* im Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zögling's werden könne, wovon es indessen doch möglich ist, daß er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urteil über den Wert der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen mochten, zu bilden und zu berichtigen.

⁶ Kategorisch = aussagend, behauptend, an keine Bedingung geknüpft, hypothetisch = an eine Bedingung geknüpft, nur bedingt geltend, problematisch = zweifelhaft, unentschieden, möglich, assertorisch = die Wirklichkeit bejahend oder verneinend, apodiktisch = unwiderleglich, notwendig.

Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist *assertorisch*. Man darf ihn nicht bloß als notwendig zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein Klugheit⁷ im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, die Vorschrift der Klugheit, noch immer *hypothetisch*, die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten. Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist *kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der *Sittlichkeit* heißen.

⁷ Das Wort Klugheit wird in zweifachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Wert der erstern zurückgeführt wird, und wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem konnte man besser sagen: er ist geschickt und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug. [Anmerkung von Kant.]

Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Notigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte sie waren entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Ratschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objektiven und mithin allgemein gultigen Notwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, da auch wider Neigung Folge geleistet, werden muß. Die Ratgebung enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloß unter subjektiver zufälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zahle, gelten kann, dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird und als absolut-, obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man konnte die ersten Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig), die zweiten pragmatisch⁸ (zur Wohlfahrt), die dritten moralisch (zum freien Verhalten überhaupt, da zu den Sitten gehörig) nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Notigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besonderen Erörterung. Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen be-

⁸ Mich deutet, die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatisch könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die Sanktionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten als notwendige Gesetze, sondern aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie klug macht, da die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser, oder wenigstens eben so gut als die Vorwelt besorgen könne. [Anmerkung von Kant]

trifft, analytisch⁹, denn in dem Wollen eines Objekts als meiner Wirkung wird schon meine Kausalität als handelnder Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen) Daß, um eine Linie nach einem sichern Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze, aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz, denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich in Ansehung ihrer auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

Die Imperativen der Klugheit wurden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und eben sowohl analytisch sein. Denn es wurde eben sowohl hier als dort heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wunsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwertigen und jenem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist's unmöglich, daß der einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche [Mensch] sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wie viel Sorge,

⁹ Vgl. Seite 197, Fußnote 10.

Neid und Nachstellung konnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen! Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht konnte das ein nur um desto scharferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzuburden Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemachlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit wurde haben fallen lassen, u s w Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatz mit volliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum weil hiezu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen, z B der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u s w, von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d i Handlungen objektiv als praktisch notwendig darstellen, können, daß sie eher für Anraten (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengen Verstande gebote, das zu tun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe von Folgen erreicht wurde. Dieser Imperativ der Klugheit wurde indessen, wenn man annimmt, die Mittel der Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein, denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber ge-

geben ist, da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objektiv-vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hierbei nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beispiel, mithin empirisch, auszumachen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch sein mögen. Z. B. wenn es heißt: du sollst nichts betrügerlich versprechen, und man nimmt an, daß die Notwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Ratgebung zu Vermeidung irgend eines andern Übels sei, so daß es etwa hieße: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Kredit bringest, sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch, so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit dartun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint, denn es ist immer möglich, daß insgeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren Einfluß auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der Tat nur eine pragmatische Vorschrift sein, die uns auf unsern Vorteil aufmerksam macht und uns bloß lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs gänzlich a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zustatten kommt, daß die Wirklich-

keit desselben in der Erfahrung gegeben und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre. So viel ist indessen vorläufig einzusehen, daß der kategorische Imperativ allein als ein praktisches *Gesetz* laute, die übrigen insgesamt zwar *Prinzipien* des Willens, aber nicht Gesetze heißen können, weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen) auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz¹⁰ a priori, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnis hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie im praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann, denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen¹¹.

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum Voraus, was er enthalten

¹⁰ Ich verknüpfe mit dem Willen ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung die Tat a priori, mithin notwendig (obgleich nur objektiv, da unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen vollige Gewalt hatte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernunftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft. [Anmerkung von Kant.]

¹¹ Im Lesebuch nicht enthalten.

werde bis mir die Bedingung gegeben ist Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime¹² enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemaßheit allein der Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde

Wenn nun aus diesem einzigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so konnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte¹³.

¹² Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln und muß vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (ofters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt, das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ [Anmerkung von Kant]

¹³ Später gibt Kant noch folgende dritte Formulierung „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ — Vgl. Seite 255.

22 VON DEN TRIEBFEDERN
DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

(Kritik der praktischen Vernunft, Erster Teil, I Buch,
3 Hauptstück)

Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen. So wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. Wenn nun unter Triebfeder (*elater animi*) der subjektive Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen, daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernunftigen Wesen) niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn diese nicht bloß den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist¹ desselben zu enthalten, erfüllen soll.

Da man also zum Behuf des moralischen Gesetzes, und um ihm Einfluß auf den Willen zu verschaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesetzes entbehrt werden konnte, suchen muß, weil das alles lauter Gleißnerei ohne Bestand bewirken würde, und sogar es bedenklich ist, auch nur neben dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern (als die des Vorteils) mitwirken zu lassen, so bleibt nichts übrig, als bloß sorgfältig zu be-

¹ Man kann von jeder gesetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen sie sei bloß dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste (der Gesinnung) nach moralisch gut [Anmerkung von Kant]

stimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe vorgehe. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei wie ein freier Wille möglich sei. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemute wirkt (besser zu sagen, wirken muß), a priori anzuzeigen haben.

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist, daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen könnten. Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein ertragliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (solipsismus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (philautia), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (arrogantia). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendunkel. Die reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß Ab-

bruch, indem sie solche, als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt, da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendunkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch tut, so fern jene bloß auf der Sinnlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendunkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d. i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendunkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung und, indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demütigt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.

Wir haben im vorigen Hauptstücke gesehen, daß alles, was sich als Objekt des Willens vor dem moralischen Gesetze darbietet, von den Bestimmungsgründen des Willens unter dem Namen des unbedingt Guten durch dieses Gesetz selbst, als die oberste Bedingung der praktischen Vernunft, ausgeschlossen werde, und daß die bloße praktische Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung besteht, zuerst das, was an sich und schlechterdings gut ist, bestimme und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Absicht gut ist. Nun finden wir aber unsere Natur als sinnliches Wesen so beschaffen, daß die Materie

des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, als ob gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmache, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sei. Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Prinzip macht, Eigendunkel heißen kann. Nun schließt das moralische Gesetz, welches allein wahrhaftig (nämlich in aller Absicht) objektiv ist, den Einfluß der Selbstliebe auf das oberste praktische Prinzip gänzlich aus und tut dem Eigendunkel, der die subjektiven Bedingungen der ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unserem Eigendunkel in unserem eigenen Urteil Abbruch tut, das demütigt. Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung als Bestimmungsgrund unseres Willens uns in unserem Selbstbewußtsein demütigt, erweckt, so fern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung. Also ist das moralische Gesetz auch subjektiv ein Grund der Achtung. Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin, was allen Neigungen insgesamt in der Selbstliebe Abbruch tut, eben dadurch notwendig auf das Gefühl Einfluß hat, so begreifen wir, wie es möglich ist, a priori einzusehen, daß das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, sie zur obersten praktischen Bedingung zu machen, die Selbstliebe, von allem Beiräte zur obersten Gesetzgebung ausschließt, eine Wirkung auf Gefühl ausüben könne, welche einerseits bloß negativ ist, andererseits, und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen praktischen Vernunft positiv ist, und wozu gar keine besondere Art von Gefühle unter dem Namen eines praktischen oder moralischen als vor dem moralischen

Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend angenommen werden darf.

Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, so wie aller Einfluß auf dasselbe und wie jedes Gefühl überhaupt, *pathologisch*. Als Wirkung aber vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligible Ursache, nämlich das Subjekt der reinen praktischen Vernunft als obersten Gesetzgeberin, heißt dieses Gefühl eines vernunftigen von Neigungen affizierten Subjekts zwar Demütigung (intellektuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben, das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urteile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegraumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Kausalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein *moralisches Gefühl* genannt werden.

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objektiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bosen ist, so ist es auch subjektiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjekts Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subjekt vorher, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist, die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frei sein. Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher ihres Ursprunges wegen nicht *pathologisch*, sondern muß *praktisch gewirkt* heißen, indem dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß und dem

Eigendunkel den Wahn benimmt, das Hindernis der reinen praktischen Vernunft vermindert und die Vorstellung des Vorzuges ihres objektiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des ersteren relativ (in Ansehung eines durch die letztere affizierten Willens) durch die Wegschaffung des Gegengewichts im Urteile der Vernunft hervorgebracht wird. Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe im Gegensatze mit ihr alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft. Hierbei ist nun zu bemerken, daß, so wie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, es diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetzt, und daß einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen, welche diesem also auch kein Hindernis der praktischen Vernunft sein kann, Achtung fürs Gesetz nicht beigelegt werden könne.

Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zur Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zur Grundung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen. Mit welchem Namen aber konnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? Es ist so eigentümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft und zwar der praktischen reinen Vernunft zu Gebote zu stehen scheint.

Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letztere können Neigung und, wenn es Tiere sind (z. B. Pferde, Hunde etc.), sogar Liebe, oder auch Furcht, wie das Meer, ein Vulkan, ein Raubtier, niemals aber Achtung in uns erwecken. Etwas, was diesem Gefühl schon näher tritt, ist Bewunderung, und diese als Affekt, das Erstaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Tiere usw.

Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, sogar bis zum Erstaunen, und doch darum kein Gegenstand der Achtung sein. Seine scherzhafte Laune, sein Mut und Starke, seine Macht, durch seinen Rang, den er unter anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle² sagt: Vor einem Vornehmen bucke ich mich, aber mein Geist buckt sich nicht. Ich kann hinzu setzen: Vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, buckt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel halt mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendunkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung mithin die Tüchtigkeit desselben, ich durch die Tat bewiesen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewußt sein, und die Achtung bleibt doch. Denn da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, dessen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht so wie mir die meinige bekannt ist, der mir also in reinerem Lichte erscheint, einen Maßstab abgibt. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht, wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden.

Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demütigung, die uns durch ein solches Beispiel wider-

² Bernard le Bovier de Fontenelle (1657—1757), französischer Popularphilosoph. Vgl. Seite 101.

fahrt, schadlos zu halten Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Kritik nicht immer gesichert Sogar das moralische Gesetz selbst in seiner feierlichen Majestät ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt Meint man wohl, daß es einer anderen Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus andern Ursachen alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vorteils zu machen, als daß man der abschreckenden Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los werden möge? Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so wenig Unlust daß, wenn man einmal den Eigendunkel abgelegt und jener Achtung praktischen Einfluß verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht Zwar können große Talente und eine ihnen proportionierte Tätigkeit auch Achtung oder ein mit derselben analogisches Gefühl bewirken, es ist auch ganz anständig es ihnen zu widmen, und da scheint es, als ob Bewunderung mit jener Empfindung einerlei sei Allein wenn man näher zusieht, so wird man bemerken, daß, da es immer ungewiß bleibt, wie viel das angeborne Talent und wie viel Kultur durch eigenen Fleiß an der Geschicklichkeit Teil habe, so stellt uns die Vernunft die letztere mutmaßlich als Frucht der Kultur, mithin als Verdienst vor, welches unseren Eigendunkel merklich herabstimmt und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder uns die Befolgung eines solchen Beispiels in der Art, wie es uns angemessen ist, auferlegt. Sie ist also nicht bloße Bewunderung, diese Achtung, die wir einer solchen Person (eigentlich dem Gesetze, was uns sein Beispiel vorhält) beweisen, welches sich auch dadurch bestatigt, daß der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn er das Schlechte des Charakters eines solchen Mannes (wie etwa Voltaire) sonst woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgibt, der wahre Gelehrte aber sie noch immer wenigstens im Gesichtspunkte seiner Talente fühlt, weil er selbst in einem Geschäfte

und Berufe verwickelt ist, welches die Nachahmung desselben ihm gewissermaßen zum Gesetze macht

Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Objekt anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objektiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft, Freiheit, deren Kausalität bloß durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt. Diese Einschränkung tut nur eine Wirkung aufs Gefühl und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze a priori erkannt werden kann. Da sie aber bloß so fern eine negative Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornehmlich der Thätigkeit des Subjekts, so fern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines persönlichen Werts Abbruch tut (der ohne Einstimmung mit dem moralischen Gesetze auf nichts herabgesetzt wird), so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl bloß Demütigung, welche wir also zwar a priori einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber dasselbe Gesetz doch objektiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demütigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. die Demütigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellektuellen, mit einem Worte Achtung fürs Gesetz, also auch ein seiner intellektuellen Ursache nach positives Gefühl, das a priori erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objektiven Gründen, die bloß darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil

subjektive Ursachen (pathologische) sie hindern. Also muß die Achtung fürs moralische Gesetz auch als positive, aber indirekte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demütigung des Eigendunkels schwächt, mithin als subjektiver Grund der Tätigkeit, d. i. als Triebfeder zu Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines Interesse, welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beigelegt wird und eine Triebfeder des Willens bedeutet, so fern sie durch Vernunft vorgestellt wird. Da das Gesetz selbst in einem moralisch guten Willen die Triebfeder sein muß, so ist das moralische Interesse ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft. Auf dem Begriffe eines Interesse gründet sich auch der einer Maxime. Diese ist also nur alsdann moralisch echt, wenn sie auf dem bloßen Interesse, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt, beruht. Alle drei Begriffe aber, der einer Triebfeder, eines Interesse und einer Maxime, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesamt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjektive Beschaffenheit seiner Willkur mit dem objektiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt, ein Bedürfnis, irgend wodurch zur Tätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hindernis derselben entgegensteht. Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden.

Es liegt so etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vorteil entbloßten moralischen Gesetzes, so wie es praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Freyler zittern macht und ihn nötigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen. Daß man sich nicht wundern darf, diesen Einfluß einer bloß intellektuellen Idee aufs Gefühl für spekulative Vernunft unergründlich zu finden und sich damit begnügen zu müssen, daß man a priori doch noch so viel einsehen kann ein solches Gefühl sei unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernunftigen Wesen ver-

bunden Ware dieses Gefühl der Achtung pathologisch und also ein auf dem inneren Sinne gegründetes Gefühl der Lust, so wurde es vergeblich sein, eine Verbindung derselben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken Nun aber ist es ein Gefühl, was bloß aufs Praktische geht und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach, nicht irgend eines Objekts desselben wegen anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann und dennoch ein Interesse an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das moralische nennen, wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen, (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) eigentlich das moralische Gefühl ist

Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angetan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz Das Gesetz, was diese Achtung fordert und auch einflößt, ist, wie man sieht, kein anderes als das moralische (denn kein anderes schließt alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einflusses auf den Willen aus) Die Handlung, die nach diesem Gesetze mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung objektiv praktisch ist, heißt Pflicht, welche um dieser Ausschließung willen in ihrem Begriffe praktische Notigung, d i Bestimmung zu Handlungen so ungerne, wie sie auch geschehen mogen, enthält Das Gefühl, das aus dem Bewußtsein dieser Notigung entspringt, ist nicht pathologisch, als ein solches, was von einem Gegenstande der Sinne gewirkt wurde, sondern allein praktisch, d i durch eine vorhergehende (objektive) Willensbestimmung und Kausalität der Vernunft, möglich Es enthält also, als Unterwerfung unter ein Gesetz, d i als Gebot (welches für das sinnlich affizierte Subjekt Zwang ankündigt), keine Lust, sondern so fern vielmehr Unlust an der Handlung in sich Dagegen aber, da dieser Zwang bloß durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch Erhebung und die subjektive Wirkung aufs Gefühl, so fern davon reine praktische Vernunft die alleinige Ursache ist, kann also bloß Selbstbilligung in An-

sehung der letzteren heißen, indem man sich dazu ohne alles Interesse bloß durchs Gesetz bestimmt erkennt und sich nunmehr eines ganz anderen, dadurch subjektiv hervorgebrachten Interesse, welches rein praktisch und frei ist, bewußt wird, welches an einer pflichtmäßigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung anrätig ist, sondern die Vernunft durchs praktische Gesetz schlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigentümlichen Namen, nämlich den der Achtung, führt.

Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung objektiv Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber subjektive Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes willen, geschehe³.

Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werden. Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Notwendigkeit Notigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung

³ Wenn man den Begriff der Achtung für Personen, so wie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, so wird man gewahr, daß sie immer auf dem Bewußtsein einer Pflicht beruhe, die uns ein Beispiel vorhält, und daß also Achtung niemals einen andern als moralischen Grund haben könne, und es sehr gut, sogar in psychologischer Absicht zur Menschenkenntnis sehr nützlich sei, allerwärts, wo wir diesen Ausdruck brauchen, auf die geheime und wunderwürdige, dabei aber oft vorkommende Rücksicht, die der Mensch in seinen Beurteilungen aufs moralische Gesetz nimmt, Acht zu haben. [Anmerkung von Kant.]

als Pflicht, nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte, oder beliebt werden konnende Verfahrungsart vorzustellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen konnten, daß ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgnis vor Übertretung verbunden ist, wie wir die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze (welches also, da wir niemals versucht werden konnten, ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören konnte für uns Gebot zu sein), jemals in den Besitz einer *Heiligkeit* des Willens kommen konnten

Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der *Heiligkeit*, für den Willen jedes endlichen vernunftigen Wesens aber ein Gesetz der *Pflicht*, der moralischen Notigung, und der Bestimmung der Handlungen desselben durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht. Ein anderes subjektives Prinzip muß zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn sonst kann zwar die Handlung, wie das Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber da sie zwar pflichtmäßig ist, aber nicht aus Pflicht geschieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankommt

Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmen-dem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte unter vernunftigen Wesen als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das tun zu wollen, wozu für uns ein Gebot nötig wäre. Wir stehen unter einer *Disziplin* der Vernunft und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft gibt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abzukurzen, daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem

Gesetze gemäß, doch worin anders als im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzten Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe als Geschöpfe und Weigerung des Eigendunkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt wurde.

Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots als Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst⁴ ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch als Gebot Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich, denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden, denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. Also ist es bloß die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne tun, den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern bloß darnach zu streben gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne tun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu tun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewußt waren, es gerne zu tun, ein Gebot darüber ganz unnötig, und, tun wir es

⁴ Mit diesem Gesetze macht das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, welches einige zum obersten Grundsatz der Sittlichkeit machen wollen, einen seltsamen Kontrast, dieses wurde so lauten: Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen [Anmerkung von Kant]

zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus [Fortschreiten] gleich zu werden streben sollen. Konnte nämlich ein vernünftig Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralischen Gesetze völlig gerne zu tun, so würde das so viel bedeuten als, es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte, denn die Überwindung einer solchen kostet dem Subjekt immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, die innere Notigung zu dem, was man nicht ganz gern tut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen. Denn da es ein Geschöpf, mithin in Ansehung dessen, was es zur ganzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert, immer abhängig ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von selbst stimmen, mithin es jederzeit notwendig machen, in Rücksicht auf dieselbe die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Notigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungerne geschehe, fordert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl aber diese letztere, nämlich die bloße Liebe zum Gesetze, (da es alsdann aufhören würde Gebot zu sein, und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde Tugend zu sein) sich zum bestandigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochschätzen, aber doch (wegen des Bewußtseins unserer Schwachen) scheuen, verwandelt sich durch die mehrere Leichtigkeit ihm Genüge zu tun die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung und Achtung in Liebe, wenig-

stens wurde es die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung sein, wenn es jemals einem Geschöpfe möglich wäre sie zu erreichen

Diese Betrachtung ist hier nicht sowohl dahin abgezweckt, das angeführte evangelische Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der Religionsschwärmerei in Ansehung der Liebe Gottes, sondern die sittliche Gesinnung auch unmittelbar in Ansehung der Pflichten gegen Menschen genau zu bestimmen und einer bloß moralischen Schwärmerei, welche viele Köpfe ansteckt, zu steuern, oder wo möglich vorzubeugen Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernunftige Geschöpf) steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, die moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer volligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendunkels, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen als edler, erhabener und großmüthiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, die Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist) sie, wenn gleich ungern, tragen mußten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte, und welches sie immer noch demüthigt, indem sie es befolgen (ihm gehorchen), sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern alsbarer Verdienst von ihnen erwartet wurden Denn nicht allein daß sie durch Nachahmung solcher Taten, nämlich aus solchem Prinzip, nicht im mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge getan hatten, welcher in der dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmäßigkeit der Handlung (das Prinzip möge sein, welches auch wolle) besteht, und die Triebfeder pathologisch (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moralisch (im Gesetze) setzen, so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phantastische

Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemuts, das weder Sporns noch Zügel bedurfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nötig sei, zu schmeicheln und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten als an Verdienst, zu vergessen. Es lassen sich wohl Handlungen anderer, die mit großer Aufopferung und zwar bloß um der Pflicht willen geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Taten preisen, und doch auch nur so fern Spuren da sind, welche vermuten lassen, daß sie ganz aus Achtung für seine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geschehen sind. Will man jemanden aber sie als Beispiele der Nachfolge vorstellen, so muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige echte moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden. Diese ernste, heilige Vorschrift, die es nicht unserer eitelen Selbstliebe überläßt, mit pathologischen Antrieben (so fern sie der Moralität analogisch sind) zu tadeln und uns auf verdienstlichen Wert was zu Gute zu tun. Wenn wir nun wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet und nicht auf unser Belieben ankommen läßt, was unserem Hange gefällig sein möchte. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist.

Wenn Schwärmerei in der allgemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, so ist moralische Schwärmerei diese Überschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet den subjektiven Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben, irgend worin anders als im Gesetze selbst und die Gesinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts als in der Achtung für das Gesetz zu setzen, mithin den alle Arroganz sowohl als eitle Philautie niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten Lebensprinzip aller Moralität im Menschen zu machen gebietet.

Wenn dem also ist, so haben nicht allein Romanschreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider

Empfinden eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die strengsten unter allen, die Stoiker, moralische Schwärmer statt nüchterner, aber weiser Disziplin der Sitten eingeführt, wenn gleich die Schwärmer der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaler und schmelzender Beschaffenheit war, und man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen daß es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Prinzips zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen getraumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und den Eigendunkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut (d. i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe

Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Belebtes, was Einschmeichlung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemute erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemute Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen als das moralische angemessen ist) unter sich hat Es ist nichts anders als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem

Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörend, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört, da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörend, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß⁵

Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden, nur der Mensch und mit ihm jedes vernunfttugte Geschöpf ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernunfttugen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen konnte, möglich ist, also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen in Ansehung der vernunfttugen Wesen in der Welt als seiner Geschöpfe bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach)

⁵ Hier sei der berühmte Satz angeführt, welcher den „Beschuß“ der Kritik der praktischen Vernunft eröffnet: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt und dadurch den Eigendunkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmaßig ehrliche Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum unterließ, um sich insgeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Halt nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hatte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtsein aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Teil derselben. Denn niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen wünschen. Aber er lebt und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu sein. Diese innere Beruhigung ist also bloß negativ in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag, nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werte zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr mit aller seiner Annehmlichkeit gar keinen Wert hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet.

So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen, sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt und subjektiv in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch affizierten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere

Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden *Epikureers* sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch ratsam sein, diese Aussicht auf einen frohlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlanglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden, aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Teile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen, sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt gleichsam als Arzneimittel der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und tun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewonne, so wurde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.

Erläuterung zu Kants Ethik

1 Alle Moralsysteme vor Kant huldigten einem offen ausgesprochenen oder versteckten, groberen oder feineren *Eudamonismus* (Streben nach Glück). Kant hat damit radikal gebrochen. Für ihn ist einzig und allein die *Pflicht* maßgebend. In dieser Strenge liegt seine Größe.

Der kategorische Imperativ ist nach dem Muster des Naturgesetzes gebildet. Wie jenes eine allgemeine Regel darstellt, welche alle einzelnen Fälle unter sich befaßt, so soll sich der Handelnde nur nach solchen Maximen richten, die als Prinzipien einer allgemeinen Gesetzgebung gelten, ja zu Naturgesetzen erhoben werden konnten. Wie die Naturgesetze die Ordnung im Reiche der Körper garantieren, so gibt sich die menschliche Vernunft durch den kategorischen Imperativ selbst (autonom) die Regel, welche eine moralische Welt-Ordnung ermöglicht.

2 Der unmittelbar gute Mensch, der fraglos und gewissermaßen von Natur sittlich handelt („schöne Seele“), wird von Kant nicht berücksichtigt. Auch die Individualität („Einzigkeit“) des Handelnden und seiner Lage darf keine Rolle spielen. Kant kennt Individualität nur als „subjektive Einzelheit“, das Sittengesetz soll jedoch objektiv und allgemein gelten.

3 Der kategorische Imperativ kann als ein für alle Personen und alle Situationen gleichmäßig verbindliches Gesetz nur formal sein, d. h. nur eine Handlungsweise gebieten, aber dem Willen keine bestimmten Zwecke und zu begehrenden Objekte diktieren. Kants Grundsatz enthält nichts Empirisches, sondern gilt a priori, d. i. vor aller Erfahrung. Im Gegensatz dazu steht jede materiale Wertethik, die den Inhalt des Guten zu ermitteln sucht und entsprechende Forderungen (z. B. Mitleid, Verzicht auf Macht u. dgl.) stellt.

FRIEDRICH HEINRICH JACOBI

(1743—1819)

Zwischen Aufklärung und Romantik schwärmerisch rasonierender Glaubensrealist, gefühlvoller Dogmatiker des Irrationalen Geistreich anregender Gesprächspartner und lebenswürdiger Briefschreiber Umfassender Freundeskreis (u a Hemsterhuis, Hamann, Herder, Lessing, Goethe)

In Dusseldorf als Sohn eines Fabrikbesitzers geboren (Bruder des Lyrikers Johann Georg Jacobi, 1740—1814), lebte bis 1794 dort und auf seinem Landsitz in Pempe fort, dann abwechselnd in Hamburg, Eutin und Wandsbeck, schließlich in München, wo er 1807—13 Präsident der Akademie der Wissenschaften war. Schrieb die Romane „Woldemar“ (1779) und „Eduard Alwills Briefsammlung“ (1781) im Stil der Wertherzeit, später das für die Wiederbelebung des fast allgemein verkannten und vergessenen Spinoza bedeutungsvolle Buchlein „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ (1785), den Dialog „David Hume über den Glauben“ (1787) und noch einige andere philosophische Gelegenheitswerkchen. Alles nach seinen eigenen Worten „rhapsodisch, im Heuschreckengang“ (d h sprunghaft), ohne logische Ordnung und präzisen Gedankenausdruck.

Unsere beiden Texte sind dem Spinozabuchlein entnommen und nach dem Original (Breslau bei Gottl Lowe) abgedruckt. Von einem jede unklare Wendung und jedes Zitat deutenden Kommentar wurde aus naheliegenden Gründen abgesehen.

23 PHILOSOPHISCHES GESPRACH
MIT LESSING

(Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den
Herrn Moses Mendelssohn Breslau 1785 Seite 13 bis 33)

Lessing Ich bin gekommen, um über mein *ὅν καὶ πᾶν*¹ mit Ihnen zu reden. Sie erschrakten gestern. *Ich* Sie überraschten mich, und ich mag wohl rot und bleich geworden sein, denn ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freilich hatte ich nichts weniger vermutet, als an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden. Und Sie sagten mir so platt heraus: Ich war größtenteils gekommen, um von Ihnen Hilfe gegen den Spinoza zu erhalten. *Lessing* Also kennen Sie ihn doch? *Ich* Ich glaube so gut, als ihn äußerst wenige gekannt haben. *Lessing* Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es gibt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. *Ich* Das mag wahr sein. Denn der Determinist, wenn er bundig sein will, muß zum Fatalisten werden. hernach gibt sich das übrige von selbst. *Lessing* Ich merke, wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich von Ihnen zu hören, was Sie für den Geist des Spinozismus halten, ich meine den, der in Spinoza selbst gefahren war. *Ich* Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: *a nihilo nihil fit* [aus Nichts wird Nichts], welches Spinoza, nach abgezogenem Begriffen, als die philosophierenden Kabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenem Begriffen fand er, daß ein jedes Entstehen im Unendlichen, unter was für Bilder man es auch verkleide, durch einen jeden Wechsel in demselben ein Et-

¹ Jacobi war am 5. Juli 1780 nach Wolfenbüttel gekommen. Am folgenden Morgen zeigte er Lessing Goethes Prometheus-Gedicht (das er 1785 zwischen Seite 48 und 49 des Spinozabuchleins unpaginiert und ohne Namensunterschrift einfügen ließ). „Ich find' es gut – es gefällt mir sehr“, sagte Lessing. „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich, ich kann sie nicht genießen.“ *ὅν καὶ πᾶν*! [Eins und Alles, das All-Eine]. Ich weiß nichts anders.“ Im Anschluß an diesen Ausspruch entwickelte sich am Vormittag des 7. Juli das von Jacobi aus dem Gedächtnis bruchstückweise wiederhergestellte Gespräch. Vgl. Erich Schmidt, *Lessing*, II. Band (3. Aufl. 1909), Seite 506 ff.

was aus dem Nichts gesetzt werde. Er verwarf also jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen, überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas, und setzte an die Stelle des emanierenden ein nur immanentes Ensoph, eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengekommen — eins und dasselbe wäre.²

Diese inwohnende unendliche Ursache hat, als solche, explicite, weder Verstand noch Willen, weil sie, ihrer transzendentalen Einheit und durchgangigen absoluten Unendlichkeit zufolge keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben kann, und ein Vermögen einen Begriff vor dem Begriffe hervorzubringen, oder einen Begriff der vor seinem Gegenstande und die vollständige Ursache seiner selbst wäre, so wie auch ein Wille, der das Wollen wirkte und durchaus sich selbst bestimmte, lauter ungereimte Dinge sind.

Der Einwurf, daß eine unendliche Reihe von Wirkungen unmöglich sei (bloße Wirkungen sind es nicht, weil die inwohnende Ursache immer und überall ist) widerlegt sich selbst, weil jede Reihe, die nicht aus nichts entspringen soll, schlechterdings eine unendliche sein muß. Und daraus folgt dann wieder, daß da jeder einzelne Begriff aus einem

² Jacobis Gedankengang ist folgender. Jede Philosophie aus Begriffen wird notwendig atheistisch, deterministisch, ja fatalistisch, d. h. sie gelangt zur Leugnung eines persönlichen Gottes und der Freiheit. Alles Begreifen verfährt kausal, das Ursachlose (Gott und die Freiheit) kann nicht begriffen werden. Die Demonstration gelangt an der Kette der Ursachen nur zum Universum, nicht aber zum überweltlichen Schöpfer, nicht zu einer jenseitigen Gottespersönlichkeit, aus welcher das Universum fließt (emaniert), sondern zu einem dem Universum einwohnenden (immanenten) Absoluten. Der Ausdruck Ensoph ist der Kabbalah (d. i. der zwischen 9 und 13. Jahrh. entstandenen jüdischen Mystik neuplatonisch-gnostischer Herkunft) entnommen und bedeutet das göttliche Ur-Licht. —

In einer Fußnote merkt Jacobi an, daß er das Gespräch in einer „zusammengezogenen“ Form referiere, ohne jede einzelne „Zwischenrede“ wortgetreu aufzunehmen. Was folgt, sei durch Erwähnung „des Dunkelsten im Spinoza“ herbeigeführt worden, „was auch Leibniz so gefunden und nicht ganz verstanden hatte.“ Lessing erinnerte an § 173 der Theodizee.

andern einzelnen Begriff entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muß, daß in der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, weder einzelne Gedanken, noch einzelne Bestimmungen des Willens — sondern nur der innere, erste allgemeine Urstoff davon angetroffen werden kann. Die erste Ursache kann ebensowenig nach Absichten oder Endursachen handeln, als sie selbst um einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist, ebensowenig einen Anfangs-Grund oder Endzweck haben etwas zu verrichten, als in ihr selbst Anfang oder Ende ist. Im Grunde aber ist das, was wir Folge oder Dauer nennen, bloßer Wahn, denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist, so muß Folge und Dauer, nach der Wahrheit, nur eine gewisse Art und Weise sein, das Mannigfaltige in dem Unendlichen anzuschauen.³

Lessing Über unser Credo also werden wir uns nicht entzweien. *Ich* Das wollen wir in keinem Falle. Aber im Spinoza steht mein Credo nicht. *Lessing* Ich will hoffen, es steht in keinem Buche. *Ich* Das nicht allein. Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt. *Lessing* O, desto besser! Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen. *Ich* Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache, und Sie pflegen am Kopf-unter eben keine sonderliche Lust zu finden. *Lessing* Sagen Sie das nicht, wenn ich's nur nicht nachzumachen brauche. Und Sie werden schon wieder auf Ihre Füße zu stehen kommen. Also — wenn es kein Geheimnis ist — so will ich mir es ausgebeten haben. *Ich* Sie mögen mir es immer absehen. Die ganze Sache besteht darin, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe — Wenn es lauter

³ Spinozas „Gott“ hat keine Ursache etwas zu wollen oder zu denken, weil es über seine Absolutheit hinaus keinen weiteren Gegenstand gibt, auf den sich solches Wollen oder Denken beziehen konnte. — Das Gespräch kreiste um Spinozas Grundbestimmung der göttlichen Substanz als *causa sui*.

wirkende und keine Endursachen gibt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen, sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber, und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon, und den Begriffen von diesen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht, er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Ebenso Raphael, da er die Schule von Athen entwarf, und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophien, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Lande, kurz von allem Möglichen. Denn auch die Affekten und Leidenschaften wirken nicht, insofern sie Empfindungen und Gedanken sind, oder richtiger — insofern sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmut, oder aus vernunftigem Entschlusse handeln. Bloßer Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das was uns bewegt ein Etwas, das von allem dem nichts weiß, und das, insoferne, von Empfindung und Gedanke schlechterdings entbloßt ist. Diese aber, Empfindung und Gedanke, sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit, u. s. w. — Wer nun dieses annehmen kann, dessen Meinung weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen kann, der muß der Antipode von Spinoza werden. *Lessing* Ich merke Sie hatten gern Ihren Willen frei. Ich begehre keinen freien Willen. Überhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurteilen, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen, da doch alles, mitsamt den Vorstellungen, von höheren Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher sein, als diese oder jene Wirkung, und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig außer

dem Begriffe liegt Daß wir uns nichts davon gedenken können, hebt die Möglichkeit nicht auf *Ich* Sie gehen weiter als Spinoza, diesem galt *Einsicht* über alles *Lessing* Für den Menschen! Er war aber fern unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode auszugeben, und den Gedanken obenan zu setzen *Ich* *Einsicht* ist beim Spinoza in allen endlichen Naturen der beste Teil, weil sie derjenige Teil ist, womit jede endliche Natur über ihr Endliches hinausreicht Man konnte gewissermaßen sagen auch er habe einem jeden Wesen zwei Seelen zugeschrieben eine, die sich nur auf das gegenwärtige einzelne Ding, und eine andre, die sich auf das Ganze bezieht⁴ Dieser zweiten Seele gibt er auch Unsterblichkeit Was aber die unendliche Einzige Substanz des Spinoza anbelangt, so hat diese, für sich allein, und außer den einzelnen Dingen, kein bestimmtes oder vollständiges Dasein Hatte sie für ihre Einheit (daß ich mich so ausdrücke) eine eigene, besondere, individuelle Wirklichkeit, hatte sie Persönlichkeit und Leben so wäre *Einsicht* auch an ihr der beste Teil *Lessing* Gut Aber nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche extramundane Gottheit an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibniz? Ich fürchte, der war im Herzen selbst ein Spinozist *Ich* Reden Sie im Ernste? *Lessing* Zweifeln Sie daran im Ernste? — Leibnizens Begriffe von der Wahrheit waren so beschaffen, daß er nicht vertragen konnte, wann man ihr zu enge Schranken setzte Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen geflossen, und es ist bei dem größten Scharfsinne oft sehr schwer, seine eigentliche Meinung zu entdecken Eben darum halt' ich ihn so wert, ich meine, wegen dieser großen Art zu denken, und nicht, wegen dieser oder jener Meinung, die er nur zu haben schien, oder denn auch wirklich hatte

⁴ Wiewohl auch nur mittels dieses Körpers, der kein absolutes Individuum sein kann, (indem ein absolutes Individuum ebenso unmöglich, als ein individuelles Absolutum ist *Determinatio est negatio* Op post p 558) sondern allgemeine unveränderliche Eigenschaften und Beschaffenheiten, die Natur und den Begriff des Unendlichen enthalten muß Mit dieser Unterscheidung hat man einen von denen Hauptschlüsseln zu dem System des Spinoza, ohne welche man in demselben überall Verworrenheit und Widersprüche findet [Anmerkung von Jacobi]

Ich Ganz recht Leibniz mochte gern „aus jedem Kiesel Feuer schlagen“ Sie aber sagten von einer gewissen Meinung, dem Spinozismus, daß Leibniz derselben im Herzen zugegan gewesen *Lessing* Erinnern Sie sich einer Stelle des Leibniz, wo von Gott gesagt ist derselbe befand sich in einer immerwährenden Expansion und Kontraktion dieses wäre die Schopfung und das Bestehen der Welt? *Ich* Von seinen Fulgurationen⁵ weiß ich, aber diese Stelle ist mir unbekannt *Lessing* Ich will sie aufsuchen, und Sie sollen mir dann sagen, was ein Mann, wie Leibniz, dabei denken — konnte, oder mußte *Ich* Zeigen Sie mir die Stelle Aber ich muß Ihnen zum voraus sagen, daß mir bei der Erinnerung so vieler andern Stellen eben dieses Leibniz, so vieler seiner Briefe, Abhandlungen, seiner Theodizee und Nouveaux Essais, seiner philosophischen Laufbahn überhaupt — vor der Hypothese schwindelt, daß dieser Mann keine Supramundane, sondern nur eine Intramundane Ursache der Welt geglaubt haben sollte *Lessing* Von dieser Seite muß ich Ihnen nachgeben Sie wird auch das Übergewicht behalten, und ich gestehe, daß ich etwas zu viel gesagt habe Indessen bleibt die Stelle, die ich meine — und noch manches andre — immer sonderbar — Aber nicht zu vergessen! Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun das Gegenteil des Spinozismus? Finden Sie, daß die Prinzipia von Leibniz ihm ein Ende machen? *Ich* Wie konnte ich bei der festen Überzeugung, daß der bundige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet? Die Monaden, mitsamt ihren Vinculis [Bandern, welche dem Körper die Einheit erhalten], lassen mir Ausdehnung und Denken, überhaupt Realität, so unbegreiflich als ich sie schon hatte, und ich weiß da weder rechts noch links Mir ist sogar, als käme mir noch obendrein was aus der Tasche Übrigens weiß ich kein Lehrgebäude, das so sehr, wie das von Leibniz, mit dem Spinozismus übereinkame, und es ist schwer zu sagen, welcher von ihnen Urheber, uns und sich selbst am meisten zum besten hatte wiewohl in allen Ehren! . Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, daß die Harmonia praestabilita im Spinoza steht

⁵ Leibniz sieht in den Monaden „Fulgurationen“ (Ausblitzungen) Gottes Die Dinge fließen beständig aus der göttlichen Einheit

Daraus ergibt sich schon, daß Spinoza von Leibnizens Grund-
 lehren noch viel mehr enthalten muß, oder Leibniz und Spi-
 noza (an dem schwerlich Wolffens Unterricht gediehen hatte)
 waren die bundigen Kopfe nicht gewesen, die sie doch un-
 streitig waren. Ich getraue mir aus dem Spinoza Leibnizens
 ganze Seelenlehre darzulegen. Im Grunde haben beide von
 der Freiheit auch dieselbe Lehre, und nur ein Blendweik
 unterscheidet ihre Theorie. Wenn Spinoza (Epist. LXII Op.
 Posth. p. 584 & 585) unser Gefühl von Freiheit durch das
 Beispiel eines Steins erläutert, welcher dachte und wußte, daß
 er sich bestrebt, soviel er kann, seine Bewegung fortzusetzen,
 so erläutert Leibniz dasselbe (Theod. § 50) mit dem Beispiele
 einer Magnethadel, welche Lust hatte sich gegen Norden zu be-
 wegen, und in der Meinung stunde, sie drehte sich unabhängig
 von einer andern Ursache, indem sie der unmerklichen Bewe-
 gung der magnetischen Materie nicht inne wurde⁶. — Die
 Endursachen erklärt Leibniz durch einen Appetitum, einen
 Conatum immanentem (conscientia sui praeditum). Ebenso
 Spinoza, der, in diesem Sinne, sie vollkommen gelten lassen
 konnte, und bei welchem Vorstellung des Auß-
 erlichen und der Begierde wie bei Leibniz das We-
 sen der Seele ausmachen. — Kurz, wenn man in das
 Innerste der Sache dringt, so findet sich, daß bei Leibniz
 ebenso wie bei Spinoza eine jede Endursache eine wirkende
 voraussetzt. Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz,
 sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß
 vor dem Denken etwas nicht Denkendes als das Erste an-
 genommen werden, etwas, das, wann schon nicht durchaus
 in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der

⁶ Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jac-
 tant & quae in hoc solo consistit, quod homines sui ap-
 petitus sunt consci, causarum, a quibus de-
 terminantur, ignari. — sagt Spinoza in demselbigen
 63ten Briefe. Von jener Wendung, womit die Deterministen dem
 Fatalismus auszuweichen meinten, mangelte Spinoza keinesweges
 der Begriff. Sie schien ihm aber von so schlechtem philosophi-
 schen Charakter, daß ihm das Arbitrium indifferentiae, oder die
 Voluntas aequilibrü sogar noch lieber war. Man sehe, unter
 andern im I. T. der Ethik, das 2te Schol. der 33ten Prop. am
 Schlusse. Ferner im III. Teile das Schol. der 9ten Prop. und vor-
 nehmlich die Vorrede zum IV. Teile [Anmerkung von Jacobi.]

inneren Natur nach als das Vorderste gedacht werden muß. Ehrlich genug hat deswegen Leibniz die Seelen „des automates spirituels“ genannt⁷ Wie aber (ich rede hier nach Leibnizens tiefstem und vollständigsten Sinne, soweit ich ihn verstehe) das Prinzipium aller Seelen irgendwo für sich bestehen kann und wirken, der Geist vor der Materie, der Gedanke vor dem Gegenstande? Diesen großen Knoten, den er hatte lösen müssen, um uns wirklich aus der Not zu helfen, diesen hat er so verstrickt gelassen als er war

Lessing Ich lasse Ihnen keine Ruhe, Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag reden die Leute doch immer von Spinoza wie von einem toten Hunde Ich Sie wurden vor wie nach so von ihm reden Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hartnackige Anstrengung des Geistes Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik Eine Zeile dunkel blieb, keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Überzeugung haben konnte, die er so oft und so nachdrücklich an den Tag legt Noch am Ende seiner Tage schrieb er: „non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio“⁸ — Eine solche Ruhe des

⁷ Dieselbige Benennung findet sich auch beim Spinoza, wiewohl nicht in seiner Ethik, sondern in dem Bruchstücke De Intellectus Emendatione Die Stelle verdient, daß ich sie abschreibe „At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, & quae ostendit, quomodo, & cur aliquid sit, aut factum sit, & quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti, id, quod idem est, quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus, nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, & quasi aliquod automa spirituale“ (Op Posth p 384) Die Ableitung des Wortes *αὐτοματον*, und was Bülfinger dabei erinnert, ist mir nicht unbekannt [Anmerkung von Jacobi]

⁸ In seinem Briefe an Albert Burgh. Er fugt hinzu „Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, & hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum, nec spiritus immundus somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes est enim verum index sui & falsi“ — Spinoza machte einen großen Unterschied zwischen gewiß sein und nicht zweifeln [Anmerkung von Jacobi]

Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben *Lessing* Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi! *Ich* Nein, auf Ehre! *Lessing* Auf Ehre, so müssen Sie ja, bei Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken kehren *Ich* Warum aller Philosophie den Rücken kehren? *Lessing* Nun, so sind Sie ein vollkommener Skeptiker *Ich* Im Gegenteil, ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skeptizismus notwendig macht *Lessing* Und ziehen dann — wohin? *Ich* Dem Lichte nach, wovon Spinoza sagt, daß es sich selbst, und auch die Finsternis erleuchtet — Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein anderer Philosoph, zu der vollkommenen Überzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen vor denen man darum die Augen nicht zudrücken muß, sondern sie nehmen, so wie man sie findet Ich habe keinen Begriff, der inniger als der von den Endursachen wäre, keine lebendigere Überzeugung, als daß ich tue was ich denke, anstatt, daß ich nur denken sollte was ich tue Freilich muß ich dabei eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings erklären, so muß ich auf den zweiten Satz geraten, dessen Anwendung auf einzelne Fälle, und in seinem ganzen Umfange betrachtet, kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann *Lessing* Sie drücken sich beinah so herzhaft aus, wie der Reichstagsschluß zu Augsburg, aber ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner, und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrtum und Gotteslasterung, daß kein freier Wille sei“, worem der helle reine Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wußte *Ich* Auch hat Spinoza sich nicht wenig krummen müssen, um seinen Fatalismus bei der Anwendung auf menschliches Betragen zu verstecken, besonders in seinem vierten und fünften Teile, wo ich sagen möchte, daß er dann und wann bis zum Sophisten sich erniedrigt — Und das war es ja was ich behauptete daß auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muß *Lessing* Und wer nicht erklären will? *Ich* Wer nicht erklären will was unbe-

greiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für echte menschliche Wahrheit in sich aus gewinnt *Lessing* Worte, lieber Jacobi, Worte! die Grenze die Sie setzen wollen, laßt sich nicht bestimmen Und an der andern Seite geben Sie der Traumerei, dem Unsinn, der Blindheit freies offenes Feld *Ich* Ich glaube, jene Grenze wäre zu bestimmen *Setzen* will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden, und sie lassen Und was Unsinn, Traumerei und Blindheit anbelangt *Lessing* Die sind überall zu Hause wo verworrene Begriffe herrschen *Ich* Mehr noch, wo erlogene Begriffe herrschen Auch der blindeste, unsinnigste Glaube, wenn schon nicht der dummste, hat da seinen hohen Thron Denn wer in gewisse Erklärungen sich einmal verliebt hat, der nimmt jede Folge blindlings an, die nach einem Schlusse, den er nicht entkräften kann, daraus gezogen wird, und war' es, daß er auf dem Kopfe ginge

Nach meinem Urtheil ist das größte Verdienst des Forschers, *Das Sein* zu enthüllen, und zu offenbaren Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nachster — niemals letzter Zweck Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären laßt das Unauflöslche, Unmittelbare, Einfache⁹.

Ungemessene Erklärungssucht laßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, daß wir darüber des Verschiedenen nicht achten, wir wollen immer nur verknüpfen, da wir doch oft mit ungleich größerem Vorteil trennten. . Es entsteht auch, indem wir nur, was erklärlich an den Dingen ist, zusammen stellen und zusammen hangen, ein gewisser Schein in der Seele, der sie mehr verblendet als erleuchtet Wir opfern dann, was Spinoza — tiefsinnig und erhaben — die Erkenntnis der obersten Gattung nennt, der Erkenntnis der untern Gattungen auf, wir verschließen das Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst ersiehet, um desto unzertreuter mit den Augen nur des Leibes zu betrachten. .

Lessing Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Überhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht ubel, und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unter machen kann, um

⁹) Diese Satze enthalten den Kern von Jacobis Weltanschauung

von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht. *Ich*. Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so gehts von selbst. *Lessing*. Auch dazu gehörte schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuten darf.

24 VOM GLAUBEN EIN BRIEF AN MENDELSSOHN

(Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den
Herrn Moses Mendelssohn Breslau 1785 Seite 162 bis 166)

Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen. Totum parte prius esse necesse est¹ — Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist, und wie kann sie uns bekannt sein, anders als durch etwas das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist. Die Überzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Ähnlichkeit mit einem Dinge dessen wir gewiß sind. Die Überzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes für Wahr halten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Überzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen. Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andre Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen, und indem wir ihn so oder anders beschaffen

¹ Es ist notwendig, daß das Ganze (= die Gemeinschaft) früher als der Teil (= der Einzelne) sei.

fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andrer wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, bloß durch Beschaffenheiten die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es gibt keinen andern Weg reeller Erkenntnis, denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinnste.

So haben wir dann eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen.²

Einen andern Glauben lehrt die Religion der Christen — sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat. Sie unterrichtet den Menschen, wie er Beschaffenheiten annehmen könne, wodurch er Fortschritt in seinem Dasein gewinne, zu einem höheren Leben, mit demselben zu einem höheren Bewußtsein, und in ihm zu einer höheren Erkenntnis sich hinaufschwinde. Wer diese Verheißung annimmt, treu entgegen wandelt der Erfüllung, hat den Glauben der da selig macht. Der erhabene Lehrer dieses Glaubens, in dem alle Verheißungen desselben schon erfüllt waren, konnte darum mit Wahrheit sagen: ich selbst bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater, denn durch mich. Wer aber den Willen, den ich in mir habe, annimmt, der wird erfahren, daß meine Lehre wahrhaftig und von Gott ist.

Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne, und es gibt einen Frieden.

² Thema des Gesprächs „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ (1787). Der Verstand begreift bloß Verhältnisse, die Gewißheit eines Daseins wird nur durch sinnliche Erfahrung und Glauben gewonnen. Dem Verstand bleibt nur das Trennen und Verknüpfen, während die Wirklichkeit als offenbar werdendes Wunder einleuchtet.

Gottes, welcher hoher ist, denn alle Vernunft, in ihm wohnt der Genuß und das Ansehen einer unbegreiflichen Liebe. Liebe ist Leben, sie ist das Leben selbst, und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen. Er, der Lebendige, kann im Lebendigen allein sich darstellen, Lebendigem sich zu erkennen geben, nur — durch erregte Liebe. So ruft auch die Stimme eines Predigers in der Wüste: Um das unendliche Mißverhältniß des Menschen zu Gott aus dem Wege zu raumen, muß der Mensch einer göttlichen Natur theilhaftig werden, und auch die Gottheit Fleisch und Blut an sich nehmen.

Diesen praktischen Weg kann die in Armut geratene, oder spekulativ gewordene — verkommene Vernunft weder loben noch sich loben lassen. Zu graben, hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Darum muß sie, hierhin und dorthin, der mit dem schauenden Verstande davon gegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkruppeln — wie die Moral den verschwundenen tugendhaften Neigungen, die Gesetze dem versunkenen Gemeingeiste und den besseren Sitten, die Pädagogik. Lassen Sie mich abbrechen, damit ich von der Flut, die mir entgegen kommt, nicht aufgehoben werde. Der Geist der Wahrheit sei mit Ihnen und mir.

Düsseldorf, den 21 April 1785

JOHANN WOLFGANG GOETHE

(1749—1832)

Goethes Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Philosophie ist so bedeutend, daß er kaum überschätzt werden kann

Seine Weltanschauung wurzelt in einer gläubigen Lebensbejahung, die bei tiefster Einsicht ins Unvollkommene, Absurde und Niedertrachtige, doch niemals zu mephistophelischer Schöpfungskritik führen kann Dieser positiven Grundhaltung entspricht ein kraftvolles Harmonisierungsvermögen, das selbst tragische Spannungen meistert „Glückliche Augen“ lassen den Dichter allenthalben Schönes erblicken und die objektive Anschauungsleistung als etwas Konkret-Gegenständliches genießen, während der wahrgenommene Gestaltwechsel zugleich als eine das Wesen enthüllende Metamorphose erkannt und zum Kunstwerk gesteigert wird Die schöpferische Persönlichkeit oder Entelechie, welche zu solch erlesenem Geschehnis geprägt ward, bleibt ewig unzerstückelt faustisches Unsterblichkeitsbewußtsein im Gottesdienste reiner Tätigkeit Alles das erinnert an Leibniz (Dietrich Mahnke, Leibniz und Goethe 1924) — während Goethe selbst den Naturpantheismus seiner Jugendjahre vor allem in Spinoza wiederzufinden glaubte, dessen streng unpersonliche Denkweise ihm gelegentlich wohltat, weil sie ihn von dem Despotismus eines genial-selbstsuchtigen Übermenschen-Ichs befreite (Bernhard Suphan, Goethe und Spinoza 1881, Wilhelm Dilthey, Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes 1894)

Zur bewußten Formulierung und Fixierung philosophischer Einsichten gelangte Goethe erst unter dem Einflusse Schillers, der nun auch Kantische Gesichtspunkte an ihn heranbrachte Da ihn die Wirklichkeit der Erscheinungen vollständig erfüllte, kam die Frage nach der Erkennbarkeit eines „Ding an sich“ überhaupt nicht in Betracht, weit entfernt von der illusionistischen Auffassung Schopenhauers, konnte sich Goethe sogar in seinem aller ins Transzendente schweifenden Spekulation abgeneigten, dezidiert-unchristlichen Diesseitsstandpunkt durch Kant bestätigt finden Auch vertrat er in den beiden Jahrzehnten nach der Italienischen Reise mit

ähnlicher Entschiedenheit den klassischen „Kanon“ künstlerischer Anschauung und Gestaltung, wie Kant die kritische Einschränkung der Philosophie auf „Form und Prinzipien“ der Vernunft gefordert hatte. Mit den romantischen Bestrebungen der um 1800 hervortretenden jungen Generation verglichen, gehören Goethe-Schiller-Kant gewiß zusammen. Eine nach mathematischem Muster aufgebaute Erkenntnistheorie lag dem Dichter fern, er strebte nicht nach Kategorien, sondern nach Urphänomenen, nicht nach inhaltsleeren Denkgesetzen, sondern nach gehaltvollen Typen. Darin jedoch, daß es „was in schwankender Erscheinung schwebt“ jedenfalls „in dauernden Gedanken zu befestigen“ gilt, war er mit Kant einig (Karl Vorländer, Kant-Schiller-Goethe 2. Aufl. 1923).

In diesem Sinne will auch der 1823 veröffentlichte, aber schon am 10. Januar 1798 Schiller vorgelegte (etwa 1793 geschriebene) Aufsatz „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt“ verstanden sein, den wir nach Rudolf Steiners Ausgabe der Naturwissenschaftlichen Schriften (Kurschners Deutsche National-Literatur, 115. Bd.) zum Abdruck bringen. Schiller äußerte sich folgendermaßen darüber: „Ihr Aufsatz berührt die höchsten Angelegenheiten und Erfordernisse aller rationalen Empirie. Eine Erscheinung, die etwas durchgangig Bestimmtes ist, kann nie einer Regel, die bloß bestimmend ist, adäquat sein. Die Wissenschaft kann nur dadurch erweitert werden, daß man auf der einen Seite dem Phänomen ohne allen Anspruch auf eine hervorzubringende Einheit folgt, es von allen Seiten umgeht und bloß die Natur in ihrer Breite aufzufassen sucht — auf der anderen Seite (und wenn jene erste nur in Sicherheit gebracht ist) die Freiheit der vorstellenden Kräfte begünstigt, das Kombinationsvermögen sich nach Lust daran versuchen läßt, mit dem Vorbehalt, daß die vorstellende Kraft auch nur in ihrer eigenen Welt und nie in dem Faktum etwas zu konstruieren suche. Denn mir scheint, es ist bisher auf zwei entgegengesetzte Arten in der Naturwissenschaft gefehlt worden, einmal hat man die Natur durch die Theorie verengt, und ein andermal die Denkkraft durch das Objekt zu sehr einschränken wollen. Beiden muß Gerechtigkeit geschehen, wenn eine rationale Empirie möglich sein soll, und beiden kann Gerechtigkeit geschehen, wenn eine strenge kritische Polizei ihre Felder trennt.“ Leser, welche Kants „Koperni-

kanische Wendung“ (besonders das Galilei-Beispiel, Seite 193 ff, dazu die Erläuterung, Seite 209 ff) im Gedächtnis haben, werden unschwer erkennen, daß Goethes Gedankengang hier von Schiller als eine Erweiterung der Kantischen Methode gedeutet wird

Genau ebenso versuchte später Hegel die überwiegend rationale und insofern die Erscheinung vergewaltigende Subjekt-Objekt-Korrelation Kants zu einer wahrhaft konkreten, der gegenständlichen Anschauung in jeder Hinsicht genugenden Subjekt-Objekt-Vermittelung auszubauen. Es ist begreiflich, daß er sich dabei mit Vorliebe auf den Dichter berief und als „Goethes Schüler“ bezeichnete (Hermann Glockner, *Das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre* 1924, Hugo Falkenheim, *Goethe und Hegel* 1934)

Aus dem umfangreichen Schrifttum sei hervorgehoben Heinrich v. Stein, *Goethe und Schiller. Beiträge zur Ästhetik der deutschen Klassiker* (1893, auch bei Reclam), Ferdinand Weinhandl, *Die Metaphysik Goethes* (1932, Eduard Spranger, *Goethes Weltanschauung* (1932, Inselbucherei), Hans Leisegang, *Goethes Denken* (1932), Marianne Trapp, *Goethes naturphilosophische Denkweise* (1949)

25 DER VERSUCH ALS VERMITTLER VON OBJEKT UND SUBJEKT

(Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, 2. Band.
Herausgegeben von Rudolf Steiner Seite 10 bis 21)

Sobald der Mensch die Gegenstände um sich hergewartet wird, betrachtet er sie in Bezug auf sich selbst, und mit Recht. Denn es hängt sein ganzes Schicksal davon ab, ob sie ihm gefallen oder mißfallen, ob sie ihn anziehen oder abstoßen, ob sie ihm nutzen oder schaden. Diese ganz natürliche Art, die Sachen anzusehen und zu beurteilen, scheint so leicht zu sein, als sie notwendig ist, und doch ist der Mensch dabei tausend Irrtümern ausgesetzt, die ihn oft beschamen und ihm das Leben verbittern.

Ein weit schwereres Tagewerk übernehmen diejenigen, deren lebhafter Trieb nach Kenntnis die Gegenstände der Natur

an sich selbst und in ihren Verhältnissen untereinander zu beobachten strebt, denn sie vermissen bald den Maßstab, der ihnen zu Hilfe kam, wenn sie als Menschen die Dinge in Bezug auf sich betrachteten. Es fehlt ihnen der Maßstab des Gefallens und Mißfallens, des Anziehens und Abstoßens, des Nutzens und Schadens, diesem sollen sie ganz entsagen, sie sollen als gleichgültige und gleichsam göttliche Wesen suchen und untersuchen, was ist, und nicht, was behagt. So soll den echten Botaniker weder die Schönheit noch die Nutzbarkeit der Pflanzen ruhren, er soll ihre Bildung, ihr Verhältnis zu dem übrigen Pflanzenreiche untersuchen, und wie sie alle von der Sonne hervorgelockt und beschienen werden, so soll er mit einem gleichen ruhigen Blicke sie alle ansehen und übersehen und den Maßstab zu dieser Erkenntnis, die Data der Beurteilung nicht aus sich, sondern aus dem Kreise der Dinge nehmen, die er beobachtet.

Sobald wir einen Gegenstand in Beziehung auf sich selbst und in Verhältnis mit andern betrachten und denselben nicht unmittelbar entweder begehren oder verabscheuen, so werden wir mit einer ruhigen Aufmerksamkeit uns bald von ihm, seinen Teilen, seinen Verhältnissen einen ziemlich deutlichen Begriff machen können. Je weiter wir diese Betrachtungen fortsetzen, je mehr wir Gegenstände untereinander verknüpfen, desto mehr üben wir die Beobachtungsgabe, die in uns ist. Wissen wir in Handlungen diese Erkenntnisse auf uns zu beziehen, so verdienen wir klug genannt zu werden. Für einen jeden wohl organisierten Menschen, der entweder von Natur maßig ist oder durch die Umstände maßig eingeschränkt wird, ist die Klugheit keine schwere Sache, denn das Leben weist uns bei jedem Schritte zurecht. Allein wenn der Beobachter eben diese scharfe Urteilskraft zur Prüfung geheimer Naturverhältnisse anwenden, wenn er in einer Welt, in der er gleichsam allein ist, auf seine eigenen Tritte und Schritte acht geben, sich vor jeder Übereilung hüten, seinen Zweck stets in Augen haben soll, ohne doch selbst auf dem Wege irgend einen nützlichen oder schädlichen Umstand unbemerkt vorbeizulassen; wenn er auch da, wo er von niemand so leicht kontrolliert werden kann, sein eigener strengster Beobachter sein und bei seinen eifrigsten Bemühungen immer

gegen sich selbst mißtrauisch sein soll, so sieht wohl jeder, wie streng diese Forderungen sind und wie wenig man hoffen kann, sie ganz erfüllt zu sehen, man mag sie nun an andere oder an sich machen. Doch müssen uns diese Schwierigkeiten, ja, man darf wohl sagen, diese hypothetische Unmöglichkeit, nicht abhalten, das Möglichste zu tun, und wir werden wenigstens am weitesten kommen, wenn wir uns die Mittel im allgemeinen zu vergegenwärtigen suchen, wodurch vorzügliche Menschen die Wissenschaften zu erweitern gewußt haben, wenn wir die Abwege genau bezeichneten, auf welchen sie sich verirrt und auf welchen ihnen manchmal Jahrhunderte eine große Anzahl von Schülern folgten, bis spätere Erfahrungen erst wieder den Beobachter auf den rechten Weg einleiteten.

Daß die [objektive] Erfahrung, wie in allem, was der Mensch unternimmt, so auch in der Naturlehre, von der ich gegenwärtig vorzüglich spreche, den größten Einfluß habe und haben solle, wird niemand leugnen, so wenig als man den [subjektiven] Seelenkräften, in welchen diese Erfahrungen aufgefaßt, zusammengenommen, geordnet und ausgebildet werden, ihre hohe und gleichsam schöpferisch unabhängige Kraft absprechen wird¹. Allein wie diese Erfahrungen zu machen und wie sie zu nutzen, wie unsere Kräfte auszubilden und zu brauchen, das kann weder so allgemein bekannt noch anerkannt sein.

Sobald Menschen von scharfen, frischen Sinnen auf Gegenstände aufmerksam gemacht werden, findet man sie zu Beobachtungen so geneigt als geschickt. Ich habe dieses oft be-

¹ Mit Recht fuhrte Schiller das von Goethe behandelte Problem auf die Frage zurück, wie eine rationelle Empirie möglich sei. Empirie (Erfahrung) und Rationelles (schöpferisch unabhängige Seelenkräfte) sollen zusammengreifen. R. Steiner weist in einer Fußnote darauf hin, daß Goethe den Verstand nur die Rolle des Vermittlers spielen lassen mochte, der die Naturobjekte in eine solche Lage bringt, daß sie die Geheimnisse ihrer Wirksamkeit selbst aussprechen. Dabei sind jedoch die schöpferischen Seelenkräfte keineswegs zu unterschätzen. In einer Besprechung von Stedenroths Psychologie tadelte Goethe, daß dieser Forscher „der Entelechie (Seele), die nichts aufnimmt, ohne sich's durch eigene Zutat anzueignen“ nicht „volle Gerechtigkeit“ widerfahren laßt. Goethe nimmt also zwischen reinem Empirismus und rationalem Dogmatismus eine ähnliche Mittelstellung ein, wie Kant.

merken können, seitdem ich die Lehre des Lichts und der Farben mit Eifer behandle und, wie es zu geschehen pflegt, mich auch mit Personen, denen solche Betrachtungen sonst fremd sind, von dem, was mich soeben sehr interessiert, unterhalte. Sobald ihre Aufmerksamkeit nur rege war, bemerkten sie Phänomene, die ich teils nicht gekannt, teils übersehen hatte, und berichtigten dadurch gar oft eine zu voreilig gefaßte Idee, ja gaben mir Anlaß, schnellere Schritte zu tun und aus der Einschränkung herauszutreten, in welcher uns eine mühsame Untersuchung oft gefangen halt.

Es gilt also auch hier, was bei so vielen andern menschlichen Unternehmungen gilt, daß nur das Interesse mehrerer, auf einen Punkt gerichtet, etwas Vorzügliches hervorzubringen imstande sei. Hier wird es offenbar, daß der Neid, welcher andere so gern von der Ehre einer Entdeckung ausschließen mochte, daß die unmaßige Begierde, etwas Entdecktes nur nach seiner Art zu behandeln und auszuarbeiten, dem Forscher selbst das größte Hindernis sei.

Ich habe mich bisher bei der Methode, mit mehreren zu arbeiten, zu wohl befunden, als daß ich nicht solche fortsetzen sollte. Ich weiß genau, wem ich dieses und jenes auf meinem Wege schuldig geworden, und es soll mir eine Freude sein, es künftig öffentlich bekannt zu machen.

Sind uns nun bloß natürliche aufmerksame Menschen so viel zu nutzen imstande, wie allgemeiner muß der Nutzen sein, wenn unterrichtete Menschen einander in die Hände arbeiten! Schon ist eine Wissenschaft an und für sich selbst eine so große Masse, daß sie viele Menschen trägt, wenn sie gleich kein Mensch tragen kann. Es läßt sich bemerken, daß die Kenntnisse, gleichsam wie ein eingeschlossenes, aber lebendiges Wasser, sich nach und nach zu einem gewissen Niveau erheben, daß die schönsten Entdeckungen nicht sowohl durch Menschen als durch die Zeit gemacht worden, wie denn eben sehr wichtige Dinge zu gleicher Zeit von zweien oder wohl gar mehreren geübten Denkern gemacht worden. Wenn also wir in jenem ersten Fall der Gesellschaft und den Freunden so vieles schuldig sind, so werden wir in diesem der Welt und dem Jahrhundert noch mehr schuldig, und wir können in beiden Fällen nicht genug anerkennen, wie nötig Mit-

teilung, Beihilfe, Erinnerung und Widerspruch sei, um uns auf dem rechten Wege zu erhalten und vorwärts zu bringen. Man hat daher in wissenschaftlichen Dingen gerade das Gegenteil von dem zu tun, was der Künstler ratlich findet: denn er tut wohl, sein Kunstwerk nicht öffentlich sehen zu lassen, bis es vollendet ist, weil ihm nicht leicht jemand raten noch Beistand leisten kann, ist es hingegen vollendet, so hat er alsdann den Tadel oder das Lob zu überlegen und zu beherrzigen, solches mit seiner Erfahrung zu vereinigen und sich dadurch zu einem neuen Werke auszubilden und vorzubereiten. In wissenschaftlichen Dingen hingegen ist es schon nützlich, jede einzelne Erfahrung, ja Vermutung öffentlich mitzuteilen, und es ist höchst ratlich, ein wissenschaftliches Gebäude nicht eher aufzuführen, bis der Plan dazu und die Materialien allgemein bekannt, beurteilt und ausgewählt sind.²

Wenn wir die Erfahrungen, welche vor uns gemacht worden, die wir selbst oder andere zu gleicher Zeit mit uns machen, vorsätzlich wiederholen und die Phänomene, die teils zufällig, teils künstlich entstanden sind, wieder darstellen, so nennen wir dieses einen Versuch.

Der Wert eines Versuchs besteht vorzüglich darin, daß er, er sei nun einfach oder zusammengesetzt, unter gewissen Bedingungen mit einem bekannten Apparat und mit erforderlicher Geschicklichkeit jederzeit wieder hervorgebracht werden könne, so oft sich die bedingten Umstände vereinigen lassen. Wir bewundern mit Recht den menschlichen Verstand, wenn wir auch nur obenhin die Kombinationen ansehen, die er zu diesem Endzwecke gemacht hat, und die Maschinen betrachten, die dazu erfunden worden sind und, man darf wohl sagen, taglich erfunden werden.

So schätzbar aber auch ein jeder Versuch, einzeln betrachtet, sein mag, so erhält er doch nur seinen Wert durch Vereinigung und Verbindung mit andern. Aber eben zwei Versuche, die miteinander einige Ähnlichkeit haben, zu vereinigen und zu verbinden, gehört mehr Strenge und Aufmerksamkeit, als

² In der Wissenschaft empfiehlt Goethe gemeinschaftliches Experimentieren, in der Kunst ungestörtes Waltenlassen der Individualität.

selbst scharfe Beobachter oft von sich gefordert haben. Es können zwei Phänomene miteinander verwandt sein, aber doch noch lange nicht so nah, als wir glauben. Zwei Versuche können scheinen auseinander zu folgen, wenn zwischen ihnen noch eine große Reihe stehen mußte, um sie in eine recht natürliche Verbindung zu bringen.

Man kann sich daher nicht genug in acht nehmen, aus Versuchen nicht zu geschwind zu folgern, denn beim Übergang von der Erfahrung zum Urteil, von der Erkenntnis zur Anwendung ist es, wo dem Menschen gleichsam wie an einem Passe alle seine inneren Feinde auflauern, Einbildungskraft, Ungeduld, Vorschnelligkeit, Selbstzufriedenheit, Steifheit, Gedankenform³, vorgefaßte Meinung, Bequemlichkeit, Leichtsinns, Veranderlichkeit, und wie die ganze Schar mit ihrem Gefolge heißen mag, alle liegen hier im Hinterhalte und überwältigen unversehens sowohl den handelnden Weltmann als auch den stillen, vor allen Leidenschaften gesichert scheinenden Beobachter.

Ich mochte zur Warnung dieser Gefahr, welche großer und naher ist, als man denkt, hier eine Art von Paradoxon aufstellen, um eine lebhaftere Aufmerksamkeit zu erregen. Ich wage nämlich zu behaupten, daß ein Versuch, ja mehrere Versuche in Verbindung nichts beweisen, ja daß nichts gefährlicher sei, als irgend einen Satz unmittelbar durch Versuche bestätigen zu wollen, und daß die größten Irrtümer eben dadurch entstanden sind, daß man die Gefahr und die Unzulänglichkeit dieser Methode nicht eingesehen. Ich muß mich deutlicher erklären, um nicht in den Verdacht zu geraten, als wollte ich nur etwas Sonderbares sagen.

Eine jede Erfahrung, die wir machen, ein jeder Versuch, durch den wir sie wiederholen, ist eigentlich ein isolierter Teil unserer Erkenntnis, durch öftere Wiederholung bringen wir diese isolierte Kenntnis zur Gewißheit. Es können uns zwei Erfahrungen in demselben Fache bekannt werden, sie können nahe verwandt sein, aber noch näher verwandt scheinen, und

³ Es ist wohl nicht an die Kantischen Kategorien zu denken, sondern lediglich an die Aufdringlichkeit, mit welcher sich ubliche Gedankenverbindungen eine Herrschaft über die (gelassen zu beobachtende) Gegenständlichkeit anmaßen.

gewöhnlich sind wir geneigt, sie für näher verwandt zu halten, als sie sind. Es ist dieses der Natur des Menschen gemäß, die Geschichte des menschlichen Verstandes zeigt uns tausend Beispiele, und ich habe an mir selbst bemerkt, daß ich diesen Fehler oft begehe.

Es ist dieser Fehler mit einem andern nahe verwandt, aus dem er auch meistens entspringt. Der Mensch erfreut sich nämlich mehr an der Vorstellung als an der Sache, oder wir müssen vielmehr sagen: der Mensch erfreut sich nur einer Sache, insofern er sich dieselbe vorstellt, sie muß in seine Sinnesart passen, und er mag seine Vorstellungsart noch so hoch über die gemeine erheben, noch so sehr reinigen, so bleibt sie doch gewöhnlich nur ein Versuch, viele Gegenstände in ein gewisses faßliches Verhältnis zu bringen, das sie, streng genommen, untereinander nicht haben, daher die Neigung zu Hypothesen, zu Theorien, Terminologien und Systemen, die wir nicht mißbilligen können, weil sie aus der Organisation unseres Wesens notwendig entspringen.

Wenn von einer Seite eine jede Erfahrung, ein jeder Versuch ihrer Natur nach als isoliert anzusehen sind und von der andern Seite die Kraft des menschlichen Geistes alles, was außer ihr ist und was ihr bekannt wird, mit einer ungeheuren Gewalt zu verbinden strebt, so sieht man die Gefahr leicht ein, welche man läuft, wenn man mit einer gefaßten Idee eine einzelne Erfahrung verbinden oder irgend ein Verhältnis, das nicht ganz sinnlich ist, das aber die bildende Kraft des Geistes schon ausgesprochen hat, durch einzelne Versuche beweisen will.

Es entstehen durch eine solche Bemühung meistens Theorien und Systeme, die dem Scharfsinn der Verfasser Ehre machen, die aber, wenn sie mehr, als billig ist, Beifall finden, wenn sie sich länger, als recht ist, erhalten, dem Fortschritte des menschlichen Geistes, den sie in gewissem Sinne befördern, sogleich wieder hemmend und schädlich werden.

Man wird bemerken können, daß ein guter Kopf nur desto mehr Kunst anwendet, je weniger Data vor ihm liegen, daß er, gleichsam seine Herrschaft zu zeigen, selbst aus den vorliegenden Datis nur wenige Gunstlinge herauswählt, die ihm schmeicheln, daß er die übrigen so zu ordnen versteht, daß

sie ihm nicht geradezu widersprechen, und daß er die feindseligen zuletzt so zu verwickeln, zu umspinnen und beiseite zu bringen weiß, daß wirklich nunmehr das Ganze nicht mehr einer freiwirkenden Republik, sondern einem despotischen Hofe ähnlich wird

Einem Manne, der so viel Verdienst hat, kann es an Verehrern und Schülern nicht fehlen, die ein solches Gewebe historisch kennen lernen und bewundern und, insofern es möglich ist, sich die Vorstellungsart ihres Meisters eigen machen. Oft gewinnt eine solche Lehre dergestalt die Überhand, daß man für frech und verwegen gehalten wurde, wenn man an ihr zu zweifeln sich erlaubte. Nur spätere Jahrhunderte wurden sich an ein solches Heiligtum wagen, den Gegenstand einer Betrachtung dem gemeinen Menschensinne wieder vindizieren [ihn wieder dafür in Anspruch nehmen], die Sache etwas leichter nehmen und von dem Stifter einer Sekte das wiederholen, was ein witziger Kopf von einem großen Naturlehrer sagt: er wäre ein großer Mann gewesen, wenn er weniger erfunden hätte.

Es mochte aber nicht genug sein, die Gefahr anzuzeigen und vor derselben zu warnen. Es ist billig, daß man wenigstens seine Meinung eröffne und zu erkennen gebe, wie man selbst einen solchen Abweg zu vermeiden glaubt, oder ob man gefunden, wie ihn ein anderer vor uns vermieden habe.

Ich habe vorhin gesagt, daß ich die unmittelbare Anwendung eines Versuchs zum Beweis irgend einer Hypothese für schädlich halte, und habe dadurch zu erkennen gegeben, daß ich eine mittelbare Anwendung⁴ derselben für nützlich ansehe, und da auf diesen Punkt alles ankommt, so ist es nötig, sich deutlich zu erklären.

In der lebendigen Natur geschieht nichts, was nicht in einer Verbindung mit dem Ganzen stehe, und wenn uns die Erfahrungen nur isoliert erscheinen, wenn wir die Versuche nur als isolierte Fakta anzusehen haben, so wird dadurch nicht gesagt, daß sie isoliert seien, es ist nur die Frage: Wie finden wir die Verbindung dieser Phänomene, dieser Begebenheiten?

⁴ Der Versuch ist nur Vermittler, er taugt nicht zum unmittelbaren Beweis von Hypothesen.

Wir haben oben gesehen, daß diejenigen am ersten dem Irrtum unterworfen waren, welche ein isoliertes Faktum mit ihrer Denk- und Urteilstkraft unmittelbar zu verbinden suchten. Dagegen werden wir finden, daß diejenigen am meisten geleistet haben, welche nicht ablassen, alle Seiten und Modifikationen einer einzigen Erfahrung, eines einzigen Versuches nach aller Möglichkeit durchzuforschen und durchzuarbeiten.

Da alles in der Natur, besonders aber die allgemeineren Kräfte und Elemente in einer ewigen Wirkung und Gegenwirkung sind, so kann man von einem jeden Phänomen sagen, daß es mit unzähligen andern in Verbindung stehe, wie wir von einem frei schwebenden leuchtenden Punkte sagen, daß er seine Strahlen nach allen Seiten aussende. Haben wir also einen solchen Versuch gefaßt, eine solche Erfahrung gemacht, so können wir nicht sorgfältig genug untersuchen, was unmittelbar an ihn grenzt, was zunächst auf ihn folgt. Dieses ist's, worauf wir mehr zu sehen haben als auf das, was sich auf ihn bezieht. Die Vermannigfaltigung eines jeden einzelnen Versuches ist also die eigentliche Pflicht eines Naturforschers. Er hat gerade die umgekehrte Pflicht eines Schriftstellers, der unterhalten will. Dieser wird Langeweile erregen, wenn er nichts zu denken übrig läßt, jener muß rastlos arbeiten, als wenn er seinen Nachfolgern nichts zu tun übrig lassen wollte, wenn ihn gleich die Disproportion unseres Verstandes zu der Natur der Dinge zeitig genug erinnert, daß kein Mensch Fähigkeiten genug habe, in irgend einer Sache abzuschließen.

Ich habe in den zwei ersten Stücken meiner optischen Beiträge eine solche Reihe von Versuchen aufzustellen gesucht, die zunächst aneinander grenzen und sich unmittelbar berühren, ja, wenn man sie alle genau kennt und über sieht, gleichsam nur einen Versuch ausmachen, nur eine Erfahrung unter den mannigfaltigsten Ansichten darstellen. Eine solche Erfahrung, die aus mehreren andern besteht, ist offenbar von einer höheren Art.⁵ Sie stellt die Formel vor, unter welcher unzählige einzelne Rechnungsexempel ausgedrückt werden. Auf solche Erfahrungen der höheren Art los-

⁵ In diesem Sinne werden die „Urphänomene“ von Goethe als „Erfahrungen höherer Art“ bezeichnet.

zuarbeiten, halte ich für höchste Pflicht des Naturforschers, und dahin weist uns das Exempel der vorzüglichsten Manner, die in diesem Fache gearbeitet haben

Diese Bedachtlichkeit, nur das Nächste ans Nächste zu reihen oder vielmehr das Nächste aus dem Nächsten zu folgern, haben wir von den Mathematikern⁶ zu lernen, und selbst da, wo wir uns keiner Rechnung bedienen, müssen wir immer so zu Werke gehen, als wenn wir dem strengsten Geometer Rechenschaft zu geben schuldig wären

Denn eigentlich ist es die mathematische Methode, welche wegen ihrer Bedachtlichkeit und Reinheit gleich jeden Sprung in der Assertion [Behauptung] offenbart, und ihre Beweise sind eigentlich nur umständliche Ausführungen, daß dasjenige, was in Verbindung vorgebracht wird, schon in seinen einfachen Teilen und in seiner ganzen Folge da gewesen, in seinem ganzen Umfange übersehen und unter allen Bedingungen richtig und unumstößlich erfunden worden. Und so sind ihre Demonstrationen immer mehr Darlegungen, Rekapitulationen als Argumente Da ich diesen Unterschied hier mache, so sei mir erlaubt, einen Rückblick zu tun

Man sieht den großen Unterschied zwischen einer mathematischen Demonstration, welche die ersten Elemente durch so viele Verbindungen durchführt, und zwischen dem Beweis, den ein kluger Redner aus Argumenten führen konnte Argumente können ganz isolierte Verhältnisse enthalten und dennoch durch Witz und Einbildungskraft auf einen Punkt zusammengeführt und der Schein eines Rechts oder Unrechts, eines Wahren oder Falschen überraschend genug hervorgebracht werden. Ebenso kann man zu Gunsten einer Hypothese oder Theorie die einzelnen Versuche gleich Argumenten zusammenstellen und einen Beweis führen, der mehr oder weniger blendet

Wem es dagegen zu tun ist, mit sich selbst und andern redlich zu Werke zu gehen, der wird auf das sorgfältigste die einzelnen Versuche durcharbeiten und so die Erfahrungen

⁶ Die nun folgenden Ausführungen über die Mathematik zeigen, daß das übliche Urteil, Goethe habe die mathematische Methode aus Verstandlosigkeit abgelehnt, falsch ist

der höheren Art auszubilden suchen. Diese lassen sich durch kurze und faßliche Sätze aussprechen, nebeneinander stellen, und wie sie nach und nach ausgebildet worden, können sie geordnet und in ein solches Verhältnis gebracht werden, daß sie so gut als mathematische Sätze entweder einzeln oder zusammengekommen unerschütterlich stehen.

Die Elemente dieser Erfahrungen der höheren Art, welches viele einzelne Versuche sind, können alsdann von jedem untersucht und geprüft werden, und es ist nicht schwer zu beurteilen, ob die vielen einzelnen Teile durch einen allgemeinen Satz ausgesprochen werden können? denn hier findet keine Willkür statt.

Bei der andern Methode aber, wo wir irgend etwas, das wir behaupten, durch isolierte Versuche, gleichsam als durch Argumente beweisen wollen, wird das Urteil oft nur erschlichen, wenn es nicht gar in Zweifel stehen bleibt. Hat man aber eine Reihe Erfahrungen der höheren Art zusammengebracht, so übt sich alsdann der Verstand, die Einbildungskraft, der Witz an denselben, wie sie nur mögen, es wird nicht schädlich, ja es wird nützlich sein. Jene erste Arbeit kann nicht sorgfältig, eifrig, streng, ja pedantisch genug vorgenommen werden, denn sie wird für Welt und Nachwelt unternommen. Aber diese Materialien müssen in Reihen geordnet und niedergelegt sein, nicht auf eine hypothetische Weise zusammengestellt, nicht zu einer systematischen Form verwendet. Es steht alsdann einem jeden frei, sie nach seiner Art zu verbinden und ein Ganzes daraus zu bilden, das der menschlichen Vorstellungsart überhaupt mehr oder weniger bequem und angenehm sei. Auf diese Weise wird unterschieden, was zu unterscheiden ist, und man kann die Sammlung von Erfahrungen viel schneller und reiner vermehren, als wenn man die späteren Versuche wie Steine, die nach einem geendigten Bau herbeigeschafft werden, unbenutzt beiseite legen muß.

Die Meinung der vorzüglichsten Männer und ihr Beispiel laßt mich hoffen, daß ich auf dem rechten Wege sei, und ich wünsche, daß mit dieser Erklärung meine Freunde zufrieden sein mögen, die mich manchmal fragen, was denn eigentlich bei meinen optischen Bemühungen meine Absicht sei? Meine

Absicht ist alle Erfahrungen in diesem Fache zu sammeln, alle Versuche selbst anzustellen und sie durch ihre größte Mannigfaltigkeit durchzuführen, wodurch sie denn auch leicht nachzumachen und nicht aus dem Gesichtskreise so vieler Menschen hinausgerückt sind. Sodann die Sätze, in welchen sich die Erfahrungen von der höheren Gattung aussprechen lassen, aufzustellen und abzuwarten, inwiefern sich auch diese unter ein höheres Prinzip rangieren. Sollte indes die Einbildungskraft und der Witz ungeduldig manchmal vorausseilen, so gibt die Verfahrensart⁷ selbst die Richtung des Punktes an, wohin sie wieder zurückzukehren haben.

⁷ Goethes Aufsatz ist also „ein Traktat von der Methode“. Und zwar besteht diese Methode in einer wohlbegründeten Anweisung „die Erfahrungen der höheren Art auszubilden“, d. h. zu Urphänomenen zu gelangen. An die Stelle einer entweder nur empirisch aufgerafften oder nur spekulativ deduzierten Naturphilosophie wurde eine gegenständlich geforderte Zusammenschau von Urphänomenen treten. Das wäre Goethes Naturphilosophie.

FRIEDRICH SCHILLER

(1759—1805)

Schillers philosophische Jugendentwicklung steht unter dem gleichzeitigen Einfluß von Leibniz-Rousseau und der Erfahrungsseelenkunde, wie sie auf der Karlsschule vor allem von seinem Lieblingslehrer Abel vorgetragen wurde. Die in den „Philosophischen Briefen“ (1786) mitgeteilte „Theosophie“ enthält das metaphysische Glaubensbekenntnis des Lauraoden-Dichters, welches jedoch der Freigeisterei des physiologisch geschulten Mediziners auf die Dauer kaum Widerstand leisten konnte. Kants Kritik der Urteilskraft zeigte dem in skeptisch-realistischen wie dogmatisch-idealistischen Gedankengängen gleich bewanderten Jenenser Professor den neuen transzendentalen Weg.

Anfang 1793 gedachte Schiller eine Theodizee zu schreiben. Sie sollte poetischer werden als das Werk von Leibniz und jedenfalls eine Philosophie des Schönen und Erhabenen, der tragischen Spannung und der geschichtlichen Entwicklung enthalten. Mit Kants Lehre vom Radikal-Bösen war Schiller nicht einverstanden, auch trat er schon vor dem Bündnis mit Goethe für die fraglose Sittlichkeit der „schönen Seele“ ein, deren Handlungen dem unreflektierten Schaffen des „naiven“ Dichters gleichen. Die Theodizee kam nicht zur Ausführung, doch wurde die bei Kant vermißte objektive ästhetische Sphäre in den (an Chr. Gottfr. Körner gerichteten) sogenannten Kallias-Briefen, eine Erweiterung der Kantischen Ethik in der Abhandlung „Über Anmut und Würde“ erreicht.

Das bedeutendste, aber auch schwierigste philosophische Werk Schillers sind die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ (1795). Er entwirft hier eine Fundamental-Anthropologie und zeigt sich in seiner Lehre von den drei Entwicklungsstufen sowohl des menschlichen Bewußtseins wie der ganzen Menschheit (1. Physische Notwendigkeit, 2. Vermittelnde Stufe einer Vernunftleistung, ästhetischer Zustand der spielenden Gestaltung, 3. Sittliche Freiheit) als direkter Vorläufer Hegels.

Schiller bekämpfte Moralismus und Dualismus, wird aber selbst noch vielfach im moralistisch-dualistischen Sinne mißverstanden. Diese Verkennung hat drei Ursachen. Erstens führt der dramatisch-rhetorische Stil des Dichters selbst dort zur Herausarbeitung von Antithesen, wo der Philosoph den Standpunkt der Synthese einnimmt. Zweitens bedient er sich bisweilen einer Bildersprache, die an dem philosophisch überwundenen Dualismus von Idee und Wirklichkeit festhält, weil er durch Platons Genius gewissermaßen künstlerisch geheiligt ist und in der Dichtung ein ähnlich unzerstörbares Heimatrecht besitzt wie die antike Mythologie. Und drittens bewegt sich die Poesie überhaupt gern in überlieferten Vorstellungsweisen, z. B. der antiken oder mittelalterlich-christlichen Religion oder auch einer allgemeinverständlichen moralischen Pflichtauffassung, ohne daß der philosophische Standpunkt der Verfasser dadurch gebunden ist.

Das berühmte Gedicht „Das Ideal und das Leben“ war dem Mißverständnis von jeher besonders ausgesetzt. Schiller selbst hielt es für den kronenden Abschluß seines philosophischen Entwicklungsgangs. „Hatte ich nicht den sauren Weg durch meine Aesthetik geendigt“, schrieb er am 9. August 1795 an Wilhelm von Humboldt, „so wurde dieses Gedicht nimmermehr zu der Klarheit und Leichtigkeit in einer so diffizilen Materie gelangt sein, die es wirklich hat.“ „Wenn Sie diesen Brief erhalten, liebster Freund, so entfernen Sie alles, was profan ist und lesen in geweihter Stille dieses Gedicht.“

Es erschien zuerst im 9. Hefte der „Horen“, wurde aber später noch mehrfach überarbeitet. Sogar der Titel wurde zweimal geändert (ursprünglich „Das Reich der Schatten“, in der ersten Ausgabe der Gedichte „Das Reich der Formen“). Unser Abdruck entspricht Schillers letzter Fassung in der zweiten Auflage der Gedichte 1804.

Vgl. Kuno Fischer, *Schiller als Philosoph* (2. Aufl. 1892), Friedrich Albert Lange, *Einleitung und Kommentar zu Schillers Philosophischen Gedichten* (1896, Neudruck in Velhagen & Klasings Schulausgaben 1922), Hermann Glockner, *Schiller als Philosoph* (1941).

26 DAS IDEAL UND DAS LEBEN

(Schillers Werke Historisch-Kritische Ausgabe von Otto Gunter
und Georg Witkowski 2 Teil, Seite 142—146)

- 1 Ewigklar und spiegelrein und eben
Fließt das zephyrleichte Leben
Im Olymp den Seligen dahin
Monde wechseln und Geschlechter fliehen,
Ihrer Gotterjugend Rosen blühen
Wandellos im ewigen Ruin
Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl
Auf der Stirn des hohen Uraniden¹
Leuchtet ihr vermahlter Strahl
- 2 Wollt ihr schon auf Erden Gottern gleichen,
Frei sein in des Todes Reichen,
Brecht nicht von seines Gartens Frucht!²
An dem Scheine mag der Blick sich weiden,
Des Genusses wandelbare Freuden
Rachet schleunig der Begierde Flucht.
Selbst der Styx, der neunfach sie umwindet,
Wehrt die Rückkehr Ceres' Tochter nicht,
Nach dem Apfel greift sie, und es bindet
Ewig sie des Orkus Pflicht.
3. Nur der Körper eignet jenen Mächten,
Die das dunkle Schicksal flechten,
Aber frei von jeder Zeitgewalt,
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren,
Gottlich unter Gottern, die Gestalt
Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von euch,
Fliehet aus dem engen dumpfen Leben
In des Ideales Reich!

¹ Die olympischen Gotter werden als Uraniden bezeichnet

² Proserpina (Persephone), die Tochter der Ceres (Demeter) hatte den Kern eines Granatapfels (Symbol der Ehe) gegessen und sich dadurch an Hades, den Beherrscher der Unterwelt (Orkus) gebunden — Styx umfließt die Unterwelt

- 4 Jugendlich, von allen Erdenmalen
 Frei, in der Vollendung Strahlen
 Schwebet hier der Menschheit Gotterbild,
 Wie des Lebens schweigende Phantome
 Glanzend wandeln an dem styg'schen Strome,
 Wie sie stand im himmlischen Gefild,
 Ehe noch zum traur'gen Sarkophage
 Die Unsterbliche herunterstieg
 Wenn im Leben noch des Kampfes Wage
 Schwankt, erscheint hier der Sieg
- 5 Nicht vom Kampf die Glieder zu entstricken,
 Den Erschopften zu erquicken,
 Wehet hier des Sieges duft'ger Kranz
 Machtig, selbst wenn eure Sehnen ruhen,
 Reißt das Leben euch in seine Fluten,
 Euch die Zeit in ihren Wirbeltanz
 Aber sinkt des Mutes kühner Flügel
 Bei der Schranken peinlichem Gefühl,
 Dann erblicket von der Schönheit Hügel
 Freudig das erflogne Ziel
- 6 Wenn es gilt, zu herrschen und zu schirmen,
 Kämpfer gegen Kämpfer stürmen
 Auf des Glückes, auf des Ruhmes Bahn,
 Da mag Kuhnheit sich an Kraft zerschlagen,
 Und mit krachendem Getöse die Wagen
 Sich vermengen auf bestaubtem Plan
 Mut allein kann hier den Dank erringen,
 Der am Ziel des Hippodromes winkt,
 Nur der Starke wird das Schicksal zwingen,
 Wenn der Schwachling untersinkt.
- 7 Aber der, von Klippen eingeschlossen,
 Wild und schaumend sich ergossen,
 Sanft und eben rinnt des Lebens Fluß
 Durch der Schönheit stille Schattenlande,
 Und auf seiner Wellen Silberrande
 Malt Aurora sich und Hesperus³.

³ Morgenröte und Abendstern

- Aufgelöst in zarter Wechselliebe,
 In der Anmut freiem Bund vereint,
 Ruhen hier die ausgesohnten Triebe,
 Und verschwunden ist der Feind
- 8 Wenn das Tote bildend zu beseelen,
 Mit dem Stoff sich zu vermahlen,
 Tatenvoll der Genius entbrennt,
 Da, da spanne sich des Fleißes Nerve,
 Und beharrlich ringend unterwerfe
 Der Gedanke sich das Element
 Nur dem Ernst, den keine Muhe bleicht,
 Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born,
 Nur des Meißels schwerem Schlag erweicht
 Sich des Marmors sprodes Korn
- 9 Aber dringt bis in der Schönheit Sphäre,
 Und im Staube bleibt die Schwere
 Mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück.
 Nicht der Masse qualvoll abgerungen,
 Schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen,
 Steht das Bild vor dem entzuckten Blick
 Alle Zweifel, alle Kämpfe schweigen
 In des Sieges hoher Sicherheit,
 Ausgestoßen hat es jeden Zeugen
 Menschlicher Bedürftigkeit
- 10 Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Bloße
 Steht vor des Gesetzes Große,
 Wenn dem Heiligen die Schuld sich naht,
 Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
 Eure Tugend, vor dem Ideale
 Fliehe mutlos die beschamte Tat
 Kein Erschaffner hat dies Ziel erflogen,
 Über diesen grauenvollen Schlund
 Tragt kein Nachen, keiner Brücke Bogen,
 Und kein Anker findet Grund
11. Aber fluchtet aus der Sinne Schranken
 In die Freiheit der Gedanken,
 Und die Furchterscheinung ist entflahn,

Und der ew'ge Abgrund wird sich fullen,
 Nehmt die Gottheit auf in euern Willen,
 Und sie steigt von ihrem Weltenthron
 Des Gesetzes strenge Fessel bindet
 Nur den Sklavensinn, der es verschmaht,
 Mit des Menschen Widerstand verschwindet
 Auch des Gottes Majestat

- 12 Wenn der Menschheit Leiden euch umfängen,
 Wenn Laokoon der Schlangen
 Sich erwehrt mit namenlosem Schmerz,
 Da empose sich der Mensch! Es schlage
 An des Himmels Wolbung seine Klage
 Und zerreiße euer fühlend Herz!
 Der Natur furchtbare Stimme siege,
 Und der Freude Wange werde bleich,
 Und der heil'gen Sympathie erliege
 Das Unsterbliche in euch!
- 13 Aber in den heitern Regionen,
 Wo die reinen Formen wohnen,
 Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr
 Hier darf Schmerz die Seele nicht durchschneiden,
 Keine Träne fließt hier mehr dem Leiden,
 Nur des Geistes tapfrer Gegenwehr.
 Lieblich wie der Iris⁴ Farbenfeuer
 Auf der Donnerwolke duft'gem Tau
 Schimmert durch der Wehmut dustern Schleier
 Hier der Ruhe heitres Blau
- 14 Tief erniedrigt zu des Feigen Knechte,
 Ging in ewigem Gefechte
 Einst Alcíd⁵ des Lebens schwere Bahn,
 Rang mit Hydern und umarmt' den Leuen,
 Sturzte sich, die Freunde zu befreien,
 Lebend in des Totenschiffers Kahn

⁴ Gotterborn, Personifikation des Himmel und Erde verbindenden Regenbogens

⁵ Hercules (Herakles) heißt Alcíd nach seinem Großvater Alceus (Alkaos). Der Feige, dem er Knechtesdienste leisten muß, ist König Eurystheus

Alle Plagen, alle Erdenlasten
Walzt der unversohnten Göttin⁶ List
Auf die will'gen Schultern des Verhaßten,
Bis sein Lauf geendigt ist —

- 15 Bis der Gott, des Irdischen entkleidet,
Flammend sich vom Menschen scheidet
Und des Athers leichte Luft trinkt,
Froh des neuen ungewohnten Schwebens,
Fließt er aufwärts, und des Erdenlebens
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt
Des Olympus Harmonien empfangen
Den Verklarten in Kronions Saal,
Und die Göttin mit den Rosenwangen⁷
Reicht ihm lachend den Pokal

Erläuterung zu Schillers Gedicht

„Das Ideal und das Leben“

Der Gedankengehalt unseres Gedichts wird in drei Schichten zur Anschauung gebracht 1 der reine Mythos, der den poetischen Rahmen bildet (Strophe 1 u 14, 15), 2 eine künstlerisch notwendige Überleitung, die zu Schillers philosophischem Standpunkt hinführt, ihn aber noch nicht enthält, sondern platonisierende Vorstellungen erweckt (Strophe 2 bis 5), 3 vier Doppelstrophen, welche den Kern des Gedichtes darstellen und Schillers philosophische Überzeugung in symbolischer Bildersprache aussprechen (Strophe 6 bis 13)

1 Der Mythos Der Mensch lebt schwer im Zwiespalt zwischen flüchtigem Sinnenglück und idealer Ewigkeitserfüllung; der Gott lebt leicht in ewig vollendeter Harmonie Der Halbgott (Hercules) wird nach einem arbeitsreichen Leben in den Olymp, das Reich des Ideales, aufgenommen Daß dieser vom Dualismus beherrschte Mythos nicht mit Schillers Philosophie gleichgesetzt werden darf, ist selbstverständlich, da ja der Dichter weder an die olympischen

⁶ Juno (Hera) haßte den Hercules, weil ihn Jupiter (Zeus) im Ehebruch zeugte

⁷ Hebe, die Göttin der Jugend, empfängt den verewigten Halbgott (dessen Menschliches das Feuer verzehrte) im Saale des Zeus (Kronion = Sohn des Kronos)

Götter noch an die Apotheose des Hercules geglaubt hat Immerhin ist darauf hinzuweisen, daß der Gegensatz von Mensch und Gott keineswegs mit dem Gegensatz von Sinnenglück und Seelenfrieden zusammenfällt Das Ideal ist nicht der Seelenfrieden, sondern die Vermählung von Sinnenglück und Seelenfrieden Ziel ist also die Harmonie, die Aufhebung des Zwiespaltes, nicht aber irgendwelche „bange Wahl“, wie sie der Moralismus fordert Die „Wahl“, welche Hercules traf, war keine Entscheidung zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden, sondern ein Entschluß zur Arbeit, was bereits eine Verbindung von Sinnenglück und gutem Gewissen bedeutet

2 Die Überleitung Sie bestand ursprünglich aus sieben Strophen Schiller strich fast die Hälfte und erreichte dadurch u a , daß der Leser rascher zur Hauptsache gelangte und sich nicht zu lang bei den platonisierenden Vorstellungen aufhielt

Str 2 wird das Erdenleben als ein Reich des Todes bezeichnet, weil wir schließlich alle wie die Tochter der Ceres mit unserem sinnlich begehrenden und genießenden Körper dem dunklen Todeschicksal verfallen Vor dieser „Angst des Irdischen“ können wir uns bewahren, wenn wir die Früchte bloß anschauen, aber nicht genießen Der Genuß bietet nur flüchtige Freude, rasch verschwindet der Appetit, und wir sind unfrei geworden, d h an den Orkus gebunden

Str 3 erklärt genauer, worauf die Freiheit von jeder Zeitgewalt beruht Nur der Leib gehört („eignet“) dem Tode, die Gestalt (d i das reine Anschauungsbild, das Idealbild, die Idee) ist ewig wie die olympischen Götter

Str 4 knüpft an die antike Vorstellung an, daß die menschlichen Gestalten vor ihrem Eintritt ins Erdenleben in strahlender Vollkommenheit wandeln Verlassen sie die himmlischen Gefilde, so verunreinigen sie ihr Unsterbliches mit trübem Erdenstoff, der Leib ist eigentlich ein Grab, ein Sarkophag Ebenso ewigklar und spiegelrein wie vor diesem Todesgang ins Leben sind wir jedoch noch immer, solange wir bloß ästhetisch anschauen, aber nicht wirklich genießen Das Leben ist die Stätte des Kampfes, in des Ideales Reich erscheint allenthalben Vollendung und fraglos entschiedener Sieg

Str 5 betont, daß dieser Sieg allerdings, solange wir im Leibe sind, kein dauernder sein kann In dem Reich des Ideales, in das wir flüchten, finden wir nur zeitweilige Erquickung, das Leben

reißt uns immer wieder in seine Wirbel hinein. Werden wir jedoch mutlos, weil sich die Schranken des Körperlichen allzu peinlich bemerkbar machen, so wollen wir uns in das entspannende Reich des Ideales erheben in das Reich der Vollendung und des fraglos entschiedenen (unbedingten, wenn auch nur zeitweiligen) Sieges, in das Reich der Schönheit!

3 Der Kern des Gedichtes. In vier Doppelstrophen, die einen parallelen Aufbau zeigen, insofern jedesmal die erste mit einem „Wenn“ beginnt, welchem die zweite ein „Aber“ gegenüberstellt, wird eine vierfache Art von Kampf zur Anschauung gebracht. Dieser Kampf tobt in jedem Falle im Leben, während zugleich in jedem Falle gezeigt wird, daß im Reiche des Ideals Friede und Harmonie herrschen. Hat der Leser den Gegensatz für etwas Endgültiges genommen, welcher der Einleitungsstrophe und dem Zwischenstück zuerst in mythischer, dann in platonisierender Form das dualistische Gepräge gab, so wird er wohl auch jetzt Ideal und Leben für zwei getrennte Bezirke halten, die einander entgegengesetzt sind. Dies entspricht jedoch weder dem Geiste der „Briefe über die ästhetische Erziehung“ noch dem wahren Sinn unseres Gedichts.

In der 6. Strophe wird der Kampf im eigentlichen Sinne des Wortes geschildert als Wettstreit physischer Antriebe, unter dem Bilde eines Wagenrennens. Diesem Kampf wird in der 7. Strophe das Ideal eines freien Bundes aller Kräfte gegenübergestellt, wie es dort zu finden ist, wo uns Schönheit („lebende Gestalt“) begegnet. Auch hier fehlt es nicht an Bewegung, aber „sanft und eben rinnt des Lebens Fluß“. Die Kräfte sind „ausgesöhnt“. Nun besteht jedoch zwischen diesem Ideal und der Lebenswirklichkeit durchaus kein Widerstreit. Widerstreit herrscht nur im Leben, insofern dieses lediglich als Wirklichkeit, d. h. als Kampfplatz von gegeneinander wirkenden Kräften aufgefaßt wird. Nur dieser Lebenswirklichkeit ist das antithetische Verhältnis eigentümlich: zu einem Wagenrennen gehören mindestens zwei Wagen, die miteinander kämpfen, der Sieg des einen bringt die Niederlage des anderen mit sich. Dieser Widerstreit ist in der idealen („ganzen“) Natur „aufgehoben“, d. h. nicht vernichtet, wohl aber in eine umfassende Gestaltung einbezogen. Hier wird die eine Kraft von der anderen nicht mehr bloß feindlich niedergeworfen, sondern wahrhaft überwunden: die Kräfte erhalten sich organisierend in harmo-

nischem Zusammenspiel Zwischen der 6 und 7 Strophe besteht also nicht das Verhältnis von These und Antithese, sondern die 7 Strophe stellt die Synthese dar, in welcher der die 6 Strophe beherrschende Dualismus „aufgehoben“ erscheint

In der 8 Strophe vergegenwärtigt Schiller den Widerstreit von Stoff und Form, wie er sich in wissenschaftlicher und künstlerischer Arbeit zeigt Der Geist ringt hier mit dem elementarischen Inhalt, er ist bemüht ihm eine Form aufzuzwingen oder auch wohl eine Wahrheit (was gleichfalls Form bedeutet) aus dem Wirklichkeitsmaterial herauszuholen Solange diese Zweifelt von Stoff und Form, von Wirklichkeit und Wahrheit kampferisch auftritt, gibt es keine Vollendung und keinen absoluten Sieg des Geistes Sieg und Niederlage werden relativ bleiben, die Spannung zwischen Form und Inhalt wird fortbestehen, neben dem Erkannten wird immer Unerkanntes, neben dem Geformten immer Formloses neue Muhe bereiten Anders im Reiche der Kunst, das Schiller in der 9 Strophe mit unübertrefflichen Worten charakterisiert So spricht kein „Formalist“, sondern ein Philosoph, der zum Begriffe der „Ganzheit von Form und Inhalt“ vorgedrungen ist „Formalismus“ konnte sich nur auf Grund der Gegensätze entwickeln, die in der 8 Strophe muhevoll, ernst und beharrlich miteinander ringen In der 9 Strophe jedoch handelt es sich wiederum um die wahre Synthese, welche den Dualismus in sich „aufgehoben“ und überwunden hat Stoff und Form lassen sich noch immer unterscheiden, Schiller behauptet nicht, daß das „Bild“ keine Arbeit gekostet habe Aber er behauptet allerdings, daß jede Spur von Muhe-waltung in der Anschauung des vollendeten Ganzen verschwindet Und dieser Sieg glückt dem Genius im irdischen Leben, nicht etwa erst in einer anderen Welt!

In der 10 Strophe stellt Schiller jenen Kampf dar, welchen die „gemischte Natur“ des Menschen der Forderung des reinen Sittengesetzes gegenüber zu bestehen hat Auch auf diesem Schlachtfeld gibt es keinen endgültigen Sieg, selbst den Heiligen wird die Furcht nicht verlassen, daß er der Versuchung gelegentlich doch zum Opfer falle, das Gespenst der Schuld angstigt die Tugend, zwischen Sein und Sollen klappt ein „grauenvoller Schlund“ Es ist eindeutig klar, daß Schiller hier die Gewissensnot des Moralisten charakterisiert In der 11 Strophe jedoch lernen wir das schöne Ethos der Freiheit kennen, dessen fragloses Recht-

tun dem Werke des Künstlers vergleichbar ist Das Kantische Moralprinzip hat seinen Platz in der 10 Strophe Dort herrscht der Gegensatz von „Sinnenglück“ und „Seelenfrieden“ In der 11 Strophe wird gezeigt, wie der Mensch schon auf Erden den olympischen Gottern gleichen kann, auf deren Stirne der „vermahnte Strahl“ von Sinnenglück und Seelenfrieden leuchtet

Mit dem letzten der vier Strophenpaare (12 und 13 Strophe) betritt Schiller sein eigentlichstes Gebiet die Tragödie Er schildert den Menschen im Kampf mit Schmerz und Tod, er schildert den mitfühlenden Zuschauer, auf welchen die Leiden der Menschheit erschütternd einströmen Das Bild des sterbenden Laokoon wird aufgerufen Wer solches erfährt, baumt sich in namenloser Qual, wer solches schaut, fühlt sich von der Menschheit ganzem Jammer ergriffen, anklagend emport er sich gegen die Schöpfung Hingerissen von dieser zwar als „heilig“ bezeichneten, und doch nur natürlichen Sympathie, ist keine Theodizee möglich Solange der Mensch auf einen Affekt nur mit einem anderen Affekt „reagiert“, bleibt er ein Spielball seiner unfreien Sinnlichkeit Der Schmerz des Laokoon und die Tränen des von Mitleid überwältigten Betrachters gehören der nämlichen truben Wirklichkeit miteinander kämpfender physischer Kräfte an, wie die Furcht vor der Versuchung oder die Arbeit des Meißels im spröden Korn des Marmors oder die mit krachendem Getöse im Staube der Arena um die Wette fahrenden Wagen Es gilt das tragische Geschick im Dulden wie im Handeln als ein körperlich-geistiges Ganzes zu vollenden! In solchem Fall wird aus dem miserablen Ruhrstück eines in traurigen Verhältnissen verkommenden Menschendaseins ein zum dramatischen Kunstwerk geadeltes Heldenleben Auch den Zuschauer umrauscht nicht mehr „des Jammers trüber Sturm“, sondern er fühlt sich emporgerrissen von dem „großen gigantischen Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt“ Gleichwohl besteht selbst hier kein Gegensatz zwischen der „bloß natürlichen“ und der „ideal-vollendeten“ Lebenstragödie Die „heilige Sympathie“ wird nicht ausgeschaltet, sondern in einem umfassenderen Gefühl „aufgehoben“ Die Träne ist des Menschen würdig, wenn sie „des Geistes tapfrer Gegenwehr“ gilt und nicht nur aus Mitleiden, sondern auch aus Miterhebung fließt —

Gesamtergebnis Schiller stellt das Ideal dem Leben nicht so gegenüber, daß dem Menschen nur die bange Wahl zwischen

dem einen oder dem anderen bleibt, er unterscheidet vielmehr die von Kräften und Gegenkräften erfüllte bloße Lebenswirklichkeit von der ins Ideale erhöhten und gesteigerten Lebensganzheit. Für diese Erhebung (Aufhebung) der Lebenswirklichkeit zur (in) Lebensganzheit ist das Aesthetische von ausschlaggebender Bedeutung. Der (dualistisch fixierte) Gegensatz zur bloßen Lebenswirklichkeit ist nicht das wahre Ideal. Das wahre Ideal ergibt sich vielmehr aus einer Synthese, welche die Kluft zwischen den sich bekämpfenden Unterschieden ausfüllt.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

(1762—1814)

Geboren am 19. Mai 1762 zu Rammenau (Lausitz). Ein edler Gönner ermöglicht dem Leineweberssohn das Studium. Als Hauslehrer in Zürich lernt er Lavater und Pestalozzi, sowie seine künftige Gattin (eine Nichte Klopstocks) kennen. Vollige Revolutionierung seiner Denkungsart durch Kant, günstige Aufnahme seiner Erstlingsschrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792), die zunächst für ein Werk Kants gehalten wird. Von 1794—1799 wirkt Fichte in Jena, nach Verlust seiner Professur (infolge des Atheismusstreits) begibt er sich nach Berlin, wo er ein zahlreiches Publikum für seine Vorträge und einen anregenden Freundeskreis (u. a. die Gebrüder Schlegel, Tieck und Schleiermacher) findet und 1810 an der neugegründeten Universität eine hervorragende Stellung erhält. An der Bekämpfung Napoleons nimmt er leidenschaftlichen Anteil („Reden an die deutsche Nation“ 1807/08) und stirbt als Kriegsoffer am 27. Januar 1814 an einem Lazarettfieber.

Fichte war der erste konsequent idealistische Systematiker der Transzendentalphilosophie: er beseitigte die Lehre vom „Ding an sich“ und gründete seine als Wissenschaftslehre bezeichnete Theorie aller Erfahrung auf das „Ich an sich“, d. h. die „Tathandlungen der freien Intelligenz“. Anfangs „setzte“ sich dieses „transzendente Ich“ nur theoretisch und praktisch („Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ 1794, „Grundlage des Naturrechts“ 1796, „System der Sittenlehre“ 1798), später ergänzte Fichte seine Wissenschaftslehre durch eine Geschichts- und Religionsphilosophie („Die Bestimmung des Menschen“ 1800, „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ 1804/05, „Anweisung zum seligen Leben“ 1806).

Die mehr achtungsgebietende als lebenswürdige Persönlichkeit Fichtes läßt sich am deutlichsten aus seinem Briefwechsel (Gesamtausgabe von Hans Schulz 1925, 2 Bde.) erkennen. Musische Begabung, Phantasie, Humor und Naturgefühl fehlen fast vollständig.

Unser Lesestück bringt die ersten fünf Abschnitte der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) nach

der vortrefflichen Ausgabe von Fritz Medicus (III, 6—19) Der Originaldruck erfolgte in dem von Niethammer begründeten Philosophischen Journal, V Band

Zur Literatur Fritz Medicus, Fichte (2 Aufl 1922), Heinz Heimsoeth, Fichte (1923), Max Wundt, Fichte (2 Aufl 1937) u Fichte-Forschungen (1929)

27 IDEALISMUS UND DOGMATISMUS

(Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1—5 Ursprünglich unter dem Titel „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre Erste Abteilung“ im V Band von Niethammers Philosophischem Journal, 1797)

1

Merke auf dich selbst kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dem Inneren ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst

Auch bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung wird jeder einen merkwürdigen Unterschied zwischen den verschiedenen unmittelbaren Bestimmungen seines Bewußtseins, die wir auch Vorstellungen nennen können, wahrnehmen Einige nämlich erscheinen uns als völlig abhängig von unserer Freiheit, aber es ist uns unmöglich zu glauben, daß ihnen etwas außer uns, ohne unser Zutun, entspreche Unsere Phantasie, unser Wille erscheint uns als frei Andere beziehen wir auf eine Wahrheit, die, unabhängig von uns, festgesetzt sein soll, als auf ihr Muster, und unter der Bedingung, daß sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in Bestimmung dieser Vorstellungen gebunden In der Erkenntnis halten wir uns, was ihren Inhalt betrifft, nicht für frei Wir können kurz sagen einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühl der Freiheit, andere von dem Gefühl der Notwendigkeit begleitet

Es kann vernunftguterweise nicht die Frage entstehen warum sind die von der Freiheit abhängigen Vorstellungen gerade so bestimmt und nicht anders? Denn indem gesetzt wird, sie seien von der Freiheit abhängig, wird alle Anwendung des

Begriffs vom Grunde abgewiesen, sie sind so, weil ich sie so bestimmt habe, und hatte ich sie anders bestimmt, so wurden sie anders sein

Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Notwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie, und es ist meines Bedünkens nichts Philosophie, als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löst. Das System der von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die Erfahrung, innere sowohl als äußere. Die Philosophie hat sonach — daß ich es mit anderen Worten sage — den Grund aller Erfahrung anzugeben.

Gegen das soeben Behauptete kann nur dreierlei eingewendet werden. Entweder durfte jemand leugnen, daß Vorstellungen von dem Gefühle der Notwendigkeit begleitet, und auf eine ohne unser Zutun bestimmt sein sollende Wahrheit bezogen, im Bewußtsein vorkommen. Ein solcher leugnet entweder gegen besseres Wissen, oder er wäre anders beschaffen als andere Menschen, es wäre dann für ihn auch nichts da, was er ableugnete, und kein Ableugnen, und wir könnten gegen seinen Einspruch uns ohne weiteres hinwegsetzen. Oder es durfte jemand sagen, die aufgeworfene Frage sei völlig unbeantwortlich, wir seien über diesen Punkt in unüberwindlicher Unwissenheit, und mußten in ihr bleiben. Mit einem solchen auf Grunde und Gegengrunde sich einzulassen, ist ganz überflüssig. Er wird am besten durch die wirkliche Beantwortung der Frage widerlegt, und es bleibt ihm nichts übrig, als unseren Versuch zu prüfen, und anzugeben, wo und warum er ihm nicht hinlänglich scheine. Endlich konnte jemand die Benennung in Anspruch nehmen, und behaupten Philosophie sei überhaupt, oder sie sei außer dem Angegebenen auch noch mit, etwas anderes¹. Ihm wurde leicht nachzuweisen sein, daß von jeher von allen Kennern gerade das Angeführte für Philosophie gehalten worden, daß alles, was er etwa dafür

¹ Fichte will sagen: Endlich konnte jemand an der Definition „Die Philosophie hat den Grund aller Erfahrung anzugeben“ Anstoß nehmen und behaupten, daß sie falsch oder zu eng sei.

ausgeben mochte, schon andere Namen habe, daß, wenn dieses Wort etwas Bestimmtes bezeichnen solle, es gerade die bestimmte Wissenschaft bezeichnen müsse

Da wir jedoch auf diesen an sich unfruchtbaren Streit über ein Wort uns einzulassen nicht willens sind, so haben wir an unserem Teile diesen Namen schon längst preisgegeben, und die Wissenschaft, welche ganz eigentlich die angezeigte Aufgabe zu lösen hat, Wissenschaftslehre genannt

2

Nur bei einem als zufällig Beurteilten, d. h. wobei man voraussetzt, daß es auch anders sein könne, das jedoch nicht durch Freiheit bestimmt sein soll, kann man nach einem Grunde fragen, und gerade dadurch, daß er nach seinem Grunde fragt, wird es dem Frager ein Zufälliges Die Aufgabe, den Grund eines Zufälligen zu suchen, bedeutet etwas anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das Begründete, unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm zukommen konnten, gerade diese habe, welche es hat Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, außerhalb des Begründeten, beides, das Begründete und der Grund, werden, inwiefern sie dies sind, einander entgegengesetzt, aneinander gehalten, und so das erstere aus dem letzteren erklärt

Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben, ihr Objekt liegt sonach notwendig außer aller Erfahrung Dieser Satz gilt für alle Philosophie, und hat auch, bis auf die Epoche der Kantianer und ihrer Tatsachen des Bewußtseins, und also der innern Erfahrung, wirklich allgemein gegolten²

Gegen den hier aufgestellten Satz läßt sich gar nichts einwenden denn der Vordersatz unserer Schlußfolge ist die

² Ein Empirismus, wie ihn z. B. Locke vertrat, wird von Fichte als unphilosophisch abgelehnt Objekt der Wissenschaftslehre sind nicht empirisch feststellbare Tatsachen, sondern a priori geltende Thathandlungen — Im Wintersemester 1810/11 hielt Fichte an der Berliner Universität Vorlesungen über „Die Tatsachen des Bewußtseins“, die später gedruckt wurden und noch heute zur ersten Einführung in die Wissenschaftslehre empfehlenswert sind. Die Fassung vom Jahre 1813 ist für Anfänger nicht geeignet

bloße Analyse des aufgestellten Begriffs der Philosophie, und aus ihm wird gefolgert Wollte etwa jemand erinnern, daß der Begriff des Grundes anders erklärt werden müsse, so können wir demselben allerdings nicht verwehren, bei diesem Ausdrucke, wenn er ihn braucht, sich zu denken, was er will wir erklären aber mit unserem guten Rechte, daß wir in obiger Beschreibung der Philosophie nichts anderes, als das Angegebene darunter verstanden wissen wollen Es mußte sonach, wenn diese Bedeutung nicht stattfinden soll, die Möglichkeit der Philosophie überhaupt in der von uns angegebenen Bedeutung geleugnet werden, und darauf haben wir schon oben Rücksicht genommen

3

Das endliche Vernunftwesen hat nichts außer der Erfahrung, diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält Der Philosoph steht notwendig unter den gleichen Bedingungen. es scheint sonach unbegreiflich, wie er sich über die Erfahrung erheben könne

Aber er kann abstrahieren, das heißt das in der Erfahrung Verbundene durch Freiheit des Denkens trennen In der Erfahrung ist das Ding, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein, und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahieren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahiert und über dieselbe sich erhoben Abstrahiert er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich, das heißt, abstrahiert von ihrem Verhältnis zur Erfahrung, abstrahiert er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, das heißt, abstrahiert davon, daß es in der Erfahrung vorkommt, als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt Idealismus, das zweite Dogmatismus*

* Fichte gebraucht das Wort Idealismus im namlichen Sinne wie Kant, d. h. er versteht darunter nicht den „psychologischen“, „materialen“ oder „gemeinen“ (wie Kant sich ausdrückte) Idealismus, der die Existenz der Außenwelt leugnet, sondern den transzendenten Idealismus, dessen ethischer Charakter jedoch noch viel stärker betont wird alles Nicht-Ich ist Material

Es sind, wovon man durch das Gegenwärtige eben überzeugt werden sollte, nur diese beiden philosophischen Systeme möglich. Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen Produkte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz, nach dem letzteren, Produkte eines an ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich.

Wollte jemand diesen Satz leugnen, so hatte er zu erweisen, entweder daß es noch einen anderen Weg sich über die Erfahrung zu erheben, als den der Abstraktion gebe, oder daß in dem Bewußtsein der Erfahrung mehr, als die beiden genannten Bestandteile, vorkommen.

Nun wird zwar in Absicht des ersten tiefer unten erhellen, daß dasjenige, was Intelligenz sein soll, unter einem anderen Prädikate im Bewußtsein wirklich vorkomme, also nicht etwas lediglich durch Abstraktion Hervorgebrachtes sei, es wird sich aber doch zeigen, daß das Bewußtsein derselben durch eine, dem Menschen freilich natürliche, Abstraktion bedingt ist.

Es wird gar nicht geleugnet, daß es wohl möglich sei, aus Bruchstücken dieser ungleichartigen Systeme ein Ganzes zusammenzuschmelzen, und daß diese inkonsequente Arbeit wirklich sehr oft getan worden. aber es wird geleugnet, daß bei einem konsequenten Verfahren mehrere als diese beiden Systeme möglich seien.

4

Zwischen den Objekten — wir wollen den durch eine Philosophie aufgestellten Erklärungsgrund der Erfahrung das der Pflichterfüllung für das absolute Ich — Das Wort Dogmatismus erhält bei Fichte einen neuen Sinn. Kant hatte den Dogmatismus dem Skeptizismus gegenübergestellt und seine Transzendentalphilosophie vom einen wie vom anderen gleich fern gehalten. Fichte dagegen versteht nun unter Dogmatismus jede Art von Philosophie, die dem Ich etwas gleich- und entgegengesetzt, mithin auf ein Gegebenes oder Daseiendes aufbaut. Kants Lehre vom Ding an sich ist seiner Ansicht nach ebenso dogmatisch wie Spinozas Lehre von der Substanz. So kommt es, daß Dogmatismus und Realismus bei Fichte das nämliche bedeuten und ein dogmatischer Philosoph wie Spinoza von ihm auch ohne weiteres als Realist bezeichnet werden kann.

Objekt dieser Philosophie nennen, da es ja nur durch und für dieselbe da zu sein scheint — zwischen dem Objekt des Idealismus und dem des Dogmatismus ist, in Rücksicht ihres Verhältnisses zum Bewußtsein überhaupt, ein merkwürdiger Unterschied. Alles, dessen ich mir bewußt bin, heißt Objekt des Bewußtseins. Es gibt dreierlei Verhältnisse dieses Objekts zum Vorstellenden. Entweder erscheint das Objekt als erst hervorgebracht durch die Vorstellung der Intelligenz, oder, als ohne Zutun derselben vorhanden und, im letzteren Falle, entweder als bestimmt auch seiner Beschaffenheit nach, oder als vorhanden lediglich seinem Dasein nach, der Beschaffenheit nach aber bestimmbar durch die freie Intelligenz.

Das erste Verhältnis kommt zu einem lediglich Erdichteten, es sei ohne Zweck, oder mit Zweck, das zweite einem Gegenstande der Erfahrung, das dritte nur einem einzigen Gegenstande, den wir sogleich aufweisen wollen.

Nämlich ich kann mich mit Freiheit bestimmen, dieses oder jenes zu denken, z. B. das Ding an sich des Dogmatikers. Abstrahiere ich nun von dem Gedachten, und sehe lediglich auf mich, so werde ich mir selbst in diesem Gegenstande das Objekt einer bestimmten Vorstellung. Daß ich mir gerade so bestimmt erscheine und nicht anders, gerade als denkend, und unter allen möglichen Gedanken gerade das Ding an sich denkend, soll meinem Urteil nach abhängen von meiner Selbstbestimmung. Ich habe zu einem solchen Objekte mit Freiheit mich gemacht. Mich selbst an sich aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genötigt, mich als das zu Bestimmende der Selbstbestimmung voraus zu denken. Ich selbst aber bin mir ein Objekt, dessen Beschaffenheit unter gewissen Bedingungen lediglich von der Intelligenz abhängt, dessen Dasein aber immer vorauszusetzen ist.

Nun ist gerade dieses Ich an sich ⁴ das Objekt des Idealismus. Das Objekt dieses Systems kommt sonach als etwas Reales

⁴ Ich habe bisher diesen Ausdruck vermieden, um nicht zur Vorstellung eines Ich als Dinges an sich zu veranlassen. [Anmerkung von Fichte, der noch hinzufügt, daß er den Ausdruck jetzt aufnehme, weil jene Sorgfalt dem krassen Unverstand gegenüber doch vergeblich sei.]

wirklich im Bewußtsein vor, nicht als ein Ding an sich, wodurch der Idealismus aufhören wurde zu sein, was er ist, und in Dogmatismus sich verwandeln wurde, aber als Ich an sich, nicht als Gegenstand der Erfahrung denn es ist nicht bestimmt, sondern wird lediglich durch mich bestimmt, und ist ohne diese Bestimmung nichts, und ist überhaupt ohne sie nicht, sondern als etwas über alle Erfahrung Erhabenes

Das Objekt des Dogmatismus im Gegenteil gehört zu den Objekten der ersten Klasse, die lediglich durch freies Denken hervorgebracht werden, das Ding an sich ist eine bloße Erdichtung, und hat gar keine Realität⁵ Es kommt nicht etwa in der Erfahrung vor denn das System der Erfahrung ist nichts anderes, als das mit dem Gefühle der Notwendigkeit begleitete Denken, und kann selbst von dem Dogmatiker, der es, wie jeder Philosoph, zu begründen hat, für nichts anderes ausgegeben werden Der Dogmatiker will zwar jenem Dinge an sich Realität, das heißt, die Notwendigkeit, als Grund aller Erfahrung gedacht zu werden, zusichern, und er wird es, wenn er nachweist, daß die Erfahrung dadurch wirklich zu erklären, und ohne dasselbe nicht zu erklären ist, aber gerade davon ist die Frage, und es darf nicht vorausgesetzt werden, was zu erweisen ist

Also das Objekt des Idealismus hat vor dem des Dogmatismus den Vorzug, daß es, nicht als Erklärungsgrund der Erfahrung, welches widersprechend wäre, und dieses System selbst in einen Teil der Erfahrung verwandeln wurde, aber doch überhaupt, im Bewußtsein nachzuweisen ist, dahingegen das letztere für nichts anderes gelten kann, als für eine bloße Erdichtung, die ihre Realisation erst von dem Gelingen des Systems erwartet.

Dies ist bloß zur Beförderung der deutlichen Einsicht in die Unterschiede beider Systeme angeführt, nicht aber, um daraus etwas gegen das letztere zu folgern Daß das Objekt

⁵ Dieser Satz ist von jeher viel mißverstanden worden Was Fichte meint, wird deutlich, wenn man sich klar macht, daß bei ihm Realität nichts anderes bedeutet als Notwendigkeit Das Ding an sich ist ein Grenzbegriff, der in der Tat nur gedacht wird, aber (wie Fichte a a O ausführlich nachweist) keineswegs mit Notwendigkeit als Grund aller Erfahrung gedacht werden muß.

jeder Philosophie, als Erklärungsgrund der Erfahrung, außerhalb der Erfahrung liegen müsse, erfordert schon das Wesen der Philosophie, weit entfernt, daß es einem Systeme zum Nachteil gereichen solle. Warum jenes Objekt noch überdies auf eine besondere Weise im Bewußtsein vorkommen solle, dafür haben wir noch keine Gründe gefunden.

Sollte jemand von dem soeben Behaupteten sich nicht überzeugen können, so würde, da es nur eine beiläufige Bemerkung ist, seine Überzeugung von dem Ganzen dadurch noch nicht unmöglich gemacht. Jedoch will ich, meinem Plane gemäß, auch hier auf mögliche Einwurfe Bedacht nehmen. Es dürfte jemand das behauptete unmittelbare Selbstbewußtsein in einer freien Handlung des Geistes leugnen. Einen solchen hatten wir nur nochmals an die von uns angegebenen Bedingungen desselben zu erinnern. Jenes Selbstbewußtsein dringt sich nicht auf, und kommt nicht von selbst, man muß wirklich frei handeln, und dann vom Objekte abstrahieren, und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann genötigt werden, dieses zu tun, und wenn er es auch vorgibt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig und, wie gefordert werde, dabei verfähre. Mit einem Worte, dieses Bewußtsein kann keinem nachgewiesen werden, jeder muß es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen. Gegen die zweite Behauptung, daß das Ding an sich eine bloße Erdichtung sei, konnte nur darum etwas eingewendet werden, weil man sie mißverstande. Wir wurden einen solchen an die obige Beschreibung von der Entstehung dieses Begriffs zurückverweisen.

5

Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direkt widerlegen, denn ihr Streit ist ein Streit über das erste, nicht weiter abzuleitende Prinzip, jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des anderen, jedes leugnet dem entgegengesetzten alles ab, und sie haben gar keinen Punkt gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen konnten. Wenn sie auch über die Worte eines Satzes einig

zu sein scheinen, so nimmt jedes sie in einem anderen Sinne⁶

Zuvorderst der Idealismus kann den Dogmatismus nicht widerlegen. Der erstere zwar hat, wie wir gesehen haben, das vor dem letzteren voraus, daß er seinen Erklärungsgrund der Erfahrung, die freihandelnde Intelligenz, im Bewußtsein nachzuweisen vermag. Das Faktum, als solches, muß ihm auch der Dogmatiker zugeben; denn außerdem macht er sich aller ferneren Unterhandlung mit ihm unfähig, aber er verwandelt es durch eine richtige Folgerung aus seinem Prinzip in Schein und Täuschung, und macht es dadurch untauglich zum Erklärungsgrunde eines anderen, da es in seiner Philosophie sich selbst nicht behaupten kann. Nach ihm ist alles, was in unserem Bewußtsein vorkommt, Produkt eines Dinges an sich, sonach auch unsere vermeinten Bestimmungen durch Freiheit, mit der Meinung selbst, daß wir frei seien. Diese Meinung wird durch die Einwirkung des Dinges in uns hervorgebracht, und die Bestimmungen, die wir von unserer Freiheit ableiten, werden gleichfalls dadurch hervorgebracht. Nur wissen wir das nicht, darum schreiben wir sie keiner Ursache, also der Freiheit zu. Jeder konsequente Dogmatiker ist notwendig Fatalist, er leugnet nicht das Faktum des Bewußtseins, daß wir uns frei halten, denn dies wäre vernunftwidrig, aber er erweist aus seinem Prinzip die Falschheit dieser Aussage — Er leugnet die Selbständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut, ganzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Akzidens der Welt; der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist. Nur aus dem Postulate der Freiheit und Selbständigkeit des Ich konnte er widerlegt werden, aber gerade das ist's, was er leugnet.⁷

Ebenso wenig kann der Dogmatiker den Idealisten widerlegen.

⁶ Hier äußert sich Fichte in einer längeren Anmerkung über Kant, der bloß darum so schnell in Aufnahme gekommen sei, weil „es möglich war, ihn zum Dogmatiker zu machen“.

⁷ Spinoza ist nach Fichtes Ansicht als Dogmatiker zugleich Fatalist und Materialist gewesen. Er konnte (wie es in der „Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre“, Ausgabe Medicus III, S. 98 f. heißt) von seiner Philosophie gar nicht „überzeugt“ sein. Kant

Das Prinzip des Dogmatikers, das Ding an sich, ist nichts, und hat, wie der Verteidiger desselben selbst zugeben muß, keine Realität, außer diejenige, die es dadurch erhalten soll, daß nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse. Diesen Beweis vernichtet der Idealist dadurch, daß er die Erfahrung auf andere Weise erklärt, also gerade dasjenige, worauf der Dogmatismus baut, ableugnet. Das Ding an sich wird zur völligen Chimäre, es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte, und mit ihm fällt das ganze dogmatische Gebäude zusammen.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich die absolute Unverträglichkeit beider Systeme, indem das, was aus dem einen folgt, die Folgerungen aus dem zweiten aufhebt, sonach die notwendige Inkonsistenz ihrer Vermischung zu Einem Allenhalben, wo so etwas versucht wird, passen die Glieder nicht aneinander, und es entsteht irgendwo eine ungeheure Lucke. Die Möglichkeit einer solchen Zusammensetzung, die einen stetigen Übergang von der Materie zum Geiste, oder umgekehrt, oder, was ganz dasselbe heißt, einen stetigen Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit voraussetzt, mußte derjenige nachweisen, der das soeben Behauptete in Anspruch nehmen wollte.

Da, soviel wir bis jetzt einsehen, in spekulativer Rücksicht beide Systeme von gleichem Wert zu sein scheinen, beide nicht beisammen stehen, aber auch keines von beiden etwas gegen das andere ausrichten kann, so ist es eine interessante Frage, was wohl denjenigen, der dieses einsieht — und es ist

hatte überzeugt sein können, trotzdem „redet er von einer Tauschung, die stets wiederkehre, unerachtet man wisse, daß es Tauschung sei.“ Eine Inkonsistenz, an welcher nur die unglückliche Lehre vom Ding an sich die Schuld trägt! „Leibniz konnte auch überzeugt sein, denn wohlverstanden — und warum sollte er sich nicht selbst wohlverstanden haben? — hat er recht. Laßt höchste Leichtigkeit und Freiheit des Geistes Überzeugung vermuten, laßt die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, sie auf alle Teile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden, alle erregten Zweifel mit Leichtigkeit zu zerstreuen, und überhaupt sein System mehr als Instrument, denn als Objekt zu brauchen, laßt Unbefangenheit, Fröhlichkeit und guter Mut im Leben auf Einigkeit mit sich selbst schließen: so war vielleicht Leibniz überzeugt, und der einzige Überzeugte in der Geschichte der Philosophie.“

ja so leicht einzusehen, bewegen moge, das eine dem anderen vorzuziehen, und wie es komme, daß nicht der Skeptizismus, als ganzliche Verzichtleistung auf die Beantwortung des aufgegebenen Problems, allgemein werde

Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden solle Was ist es denn nun, das einen vernünftigen Menschen treibt, sich vorzuglich für das Eine von beiden zu erklären?

Der Philosoph findet auf dem angegebenen Gesichtspunkte, in welchen er sich notwendig stellen muß, wenn er für einen Philosophen gelten soll, und in welchen beim Fortgange des Denkens der Mensch auch ohne sein wissentliches Zutun über kurz oder lang zu stehen kommt, nichts weiter, als daß er sich vorstellen müsse, er sei frei, und es seien außer ihm bestimmte Dinge Bei diesem Gedanken ist es dem Menschen unmöglich, stehen zu bleiben, der Gedanke der bloßen Vorstellung ist nur ein halber Gedanke, ein abgebrochenes Stück eines Gedankens, es muß etwas hinzugedacht werden, das der Vorstellung unabhängig vom Vorstellen entspreche Mit anderen Worten die Vorstellung kann für sich allein nicht bestehen, sie ist nur mit einem anderen verbunden etwas, und für sich nichts Diese Notwendigkeit des Denkens ist es eben, die von jenem Gesichtspunkte aus zu der Frage treibt welches ist der Grund der Vorstellungen, oder, was ganz dasselbe heißt, welches ist das ihnen Entsprechende?

Nun kann allerdings die Vorstellung von der Selbständigkeit des Ich, und der des Dinges, nicht aber die Selbständigkeit beider selbst, beieinander bestehen Nur eines kann das Erste, Anfangende, Unabhängige sein das, welches das zweite ist, wird notwendig dadurch, daß es das zweite ist, abhängig von dem ersten, mit welchem es verbunden werden soll

Welches von beiden soll nun zum ersten gemacht werden? Es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich, denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, wohin allein Vernunftgründe reichen, sondern von dem Anfangen der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Akt, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt

Er wird daher durch Willkur, und da der Entschluß der Willkur doch einen Grund haben soll, durch *N e i g u n g* und *I n t e r e s s e* bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesses.

Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesses ist das *f u r u n s s e l b s t*. So bei dem Philosophen: Sein Selbst im Rasonnement nicht zu verlieren, sondern es zu erhalten und zu behaupten, dies ist das Interesse, welches unsichtbar alles sein Denken leitet. Nun gibt es zwei Stufen der Menschheit, und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge, sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende, und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewußtsein. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen, werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren, sie können um ihrer selbst willen den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben, denn sie selbst bestehen nur mit jenen. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die Außenwelt geworden. Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken, und er wird recht haben, solange er lediglich von sich und seinesgleichen redet. Das Prinzip der Dogmatiker ist: Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen, also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objekte getragenes Selbst.

Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, — und man wird dies nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht, — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf, er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, er ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar.

Aus diesem Interesse lassen sich auch die Affekte erklären, die sich in die Verteidigung der philosophischen Systeme gewöhnlich einmischen. Der Dogmatiker kommt durch den Angriff seines Systems wirklich in Gefahr sich selbst zu verlieren, doch ist er gegen diesen Angriff nicht gewaffnet, weil in seinem Inneren selbst etwas ist, das es mit dem Angreifer halt, er verteidigt sich daher mit Hitze und Erbitterung. Der Idealist im Gegenteil kann sich nicht wohl enthalten, mit einer gewissen Nichtachtung auf den Dogmatiker herabzublicken, der ihm nichts sagen kann, als was der erstere schon längst gewußt und als irrig abgelegt hat, indem man, wenn auch nicht durch den Dogmatismus selbst, doch zum wenigsten durch die Stimmung dazu zu dem Idealismus hindurchgeht. Der Dogmatiker ereifert sich, verdreht, und wurde verfolgt, wenn er die Macht dazu hatte. Der Idealist ist kalt, und in Gefahr, des Dogmatikers zu spotten.

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist, denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen konnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrummter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.

Man kann dem Dogmatiker die Unzulänglichkeit und Inkonsistenz seines Systems zeigen, wovon wir gleich reden werden. Man kann ihn verwirren und angstigen von allen Seiten, aber man kann ihn nicht überzeugen, weil er eine Lehre nicht ruhig und kalt zu hören und zu prüfen vermag, die er schlechthin nicht ertragen kann. Zum Philosophen — wenn der Idealismus sich als die einzige wahre Philosophie bewahren sollte — zum Philosophen muß man geboren sein, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen. Aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden. Darum verspricht auch diese Wissenschaft sich unter den schon gemachten Männern wenige Proselyten, darf sie überhaupt hoffen, so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren angeborene Kraft noch nicht in der Schläffheit des Zeitalters zugrunde gegangen ist.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

(1768—1834)

Hervorragender Theolog, Religionsphilosoph und Platonübersetzer In Breslau geboren, auf Lehranstalten der Herrnhuter Brudergemeinde herangebildet, Freund von Friedrich und August Wilhelm Schlegel, seit 1809 Prediger an der Berliner Dreifaltigkeitskirche, 1810 bis 1834 Professor der Theologie an der Berliner Universität

Allesversöhnende Humanität, Sinn für das Individuelle und kritisches Feingefühl machen Schleiermacher zu einer anziehenden und liebenswerten Erscheinung Als Philosoph war er Eklektiker neben Kantischen, Fichteschen, Schellingschen Gedanken finden sich Platonische, Spinozistische und Leibnizische Elemente, wozu noch ein starker Einfluß Jacobis und der Romantiker kommt An Bildungsfülle kann man ihn nur mit Wilhelm v Humboldt vergleichen

Die Jugendschrift „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) erregte berechtigtes Aufsehen Schleiermacher zeigt sich hier als Irrationalist die Religion wurzelt weder im Verstand noch im Willen, ihr Organ und Sitz ist das Gemut; sie ist „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit vom Unendlichen“, Frommigkeit

Das 2bändige theologische Hauptwerk „Der christliche Glaube“ erschien 1822 (2 Aufl 1830/31).

Die originellste philosophische Leistung Schleiermachers, sein wiederholt (erstmalig 1811) gelesenes Kolleg über Dialektik, wurde 1839 in wenig befriedigender Weise von L Jonas, 1903 noch unzureichender von J Halpern herausgegeben Einen dritten Editionsversuch unternahm 1942 Rudolf Odebrecht im Auftrage der Preussischen Akademie Dieser Ausgabe ist unser Lesestück entnommen —

Wilhelm Diltheys kongeniale Schleiermacher-Monographie (1870, 2 Aufl 1922, von H Mulert wesentlich vermehrt) behandelt vor allem die Jugendentwicklung im Romantikerkreis.

28 DIALEKTIK ALS KUNST DER GESPRACHFÜHRUNG

(Friedrich Schleiermachers Dialektik Im Auftrage der Preussischen Akademie herausgegeben von Rudolf Odebrecht, 1942 Seite 47—51)

Dialektik heißt bei Plato und seinen Nachfolgern im Grunde weiter nichts als Kunst, ein Gespräch zu führen. Das klingt sehr weitschichtig und unbestimmt. Man kann aber beim Führen eines Gespräches nur zwei Absichten im Auge haben: entweder eine *i n n e r e* oder eine *a u ß e r e*. Der äußere, dabei erstrebte Zweck ist, jemanden zu Vorstellungen zu bewegen, nicht gerade um der Wahrheit, sondern um eines besonderen Erfolges willen, die Wahrheit mag nun dabei fortkommen, wie sie will. Hier wird derjenige der Beste sein, welcher die meisten Gründe und Scheingründe anführen kann, seinen Erfolg gehörig hervorzubringen. Ist der Zweck erreicht, so glaubt der andere, etwas Wahres zu haben, ohne gerade zu untersuchen, ob es sich auch so verhalte. Wahr aber kann es doch wohl nicht sein, da jene erregte Vorstellung nicht die allgemeine Wahrheit zum Grunde hatte, sondern nur eine beschränkte, vom Willen des Überredenden abhängige Vorstellung. Auf diese Weise wird aus der Kunst eine verführerische, und sie wird sich daher von der Rhetorik nur darin unterscheiden, daß sie sich einer anderen Form bedient, da jene gewöhnlich durch eine zusammenhangende und ununterbrochene Rede bewirkt, was die Dialektik durch abwechselnde Rede und Gegenrede zu bewirken sucht. Dann wäre also die Dialektik Kunst des Scheins, unter der Gestalt der Wahrheit jemandem etwas mitzuteilen, was doch nie bei ihm als Wahrheit haften wird. Doch diese Absicht gilt uns hier nicht und kommt auch in der platonischen Philosophie nicht vor. So bleibt uns also die *i n n e r e* Absicht der Dialektik allein übrig: als die Kunst, durch die Führung eines Gesprächs Vorstellungen zu erregen, die nur auf Wahrheit gegründet sind und durch diese auch ihren gehörigen Erfolg haben werden. Den Ausgangspunkt eines Gespräches bildet immer eine Verschiedenheit der Vorstellungen. Führt man aber ein solches Gespräch, so zeigen sich stets zwei Endpunkte.

Entweder vereinigen sich beide Redende über den streitigen Punkt ihrer Meinung, oder sie überzeugen sich, daß sie nie dieselbe Vorstellung in dieser Hinsicht bekommen können. Beides muß natürlich dem Gespräch ein Ende machen, denn über etwas, worüber man einig ist, oder worüber man nicht eins werden kann, zu reden, wäre unnutz. Und selbst wenn also ein Gespräch, nachdem man glücklich jenen Zweck erreicht hat, noch fortgesetzt wird, muß man immer erst aus dem, worüber man die Unterredung beendigt hat, einen neuen Gegenstand zu entwickeln suchen, über den man sich aufs neue zu verständigen hat.

So ist also die Dialektik die Kunst, auf die kürzeste und sicherste Art bei jeder Vorstellung von einem gegebenen Anfangspunkte zu einem dieser Endpunkte zu gelangen. Ob man nun zu dem einen oder anderen Endpunkte gelange oder nicht, darf uns keineswegs gleichgültig sein, denn es kann kein Gespräch geführt werden, bei dem nicht das Interesse des einen an den Vorstellungen des anderen vorausgesetzt wird. Das Isolieren aller Gedanken und Vorstellungen liegt nicht in der Natur des Menschen, sondern ist nur relativ. Die Gleichgültigkeit kann eine moralische sein und sich auf die Beschaffenheit eines einzelnen Menschen oder einer Klasse von Menschen beziehen. Hielte es jemand nicht der Mühe oder der Zeit für wert, mit dieser oder jener Klasse von Menschen in Gedanken und Vorstellungen übereinzustimmen, und wäre eine solche Denkart allgemein, so würde wohl eher Menschenverachtung zugrunde liegen, und diese ist kein menschliches Grundprinzip. Durch diese moralische Gleichgültigkeit ist das Gesprächsführen schon an und für sich aufgehoben. Also laßt sich die Gleichgültigkeit, als eine relative betrachtet, nur sehr beschränkt denken, und man kann sie nur entschuldigen damit, daß der Betreffende in einen anderen Kreis gehört, und daß es jetzt anderen obliegt, sich mit ihm über seine Vorstellungen zu verständigen, während unsere Verständigung mit ihm, obgleich sie unsere Pflicht ist, für jetzt außer unserem Wirkungskreise liegt.

Als eine zweite Art der relativen Gleichgültigkeit in der Verpflichtung zur Gesprächsführung wäre die technische zu

nennen Zur Vollbringung jedes Dinges gehören nämlich Mittel Technisch ist alles, was sich auf den richtigen Gebrauch der Mittel in irgendeinem Kunstgebiet bezieht. Hier sind die Mittel diejenigen, welche in der Rede liegen als der Kunst, in einem anderen Vorstellungen zu erregen. Technische Gleichgültigkeit ist es also, wenn wir die feste Überzeugung haben, daß zwischen uns und anderen diese Mittel nicht gegeben sind Dann wird eine glückliche Führung eines Gespräches über irgendeinen Gegenstand wohl unmöglich sein Diese Mittel sind nicht allgemein, also wird die Kunst dadurch sehr beschränkt Zugleich ist aber die Kenntnis der Mittel und ihre Anwendung so genau miteinander verwebt, daß man sie nicht trennen kann So ist die Gesprächsführung nur unter dieser Bedingung möglich, und da das vorzüglichste Mittel zur Unterredung ein und dieselbe Sprache ist, so wird die Dialektik notwendig bedingt durch die Identität der Sprache Aber nicht allein das vorzüglichste, sondern gar das einzigste Mittel zur Gesprächsführung ist die Gleichheit der Sprache — Gelangen nun zwei Menschen, welche dieselbe Sprache reden, in ihrem Gespräch immer zu einem jener eben angegebenen Endpunkte? Wir mochten es nicht behaupten Mit der Identität der Sprache hat es eben seine ganz eigene Bewandnis Es erscheint vielleicht nicht schwer, über einen uns vorgelegten Gegenstand mit einem anderen, der dieselbe Sprache redet, ein Gespräch anzufangen Aber kein Mensch versteht die Sprache ganz, und sehr oft sind dem einen Sprachgebiete offen und zugänglich, welche der andere nicht kennt Sollen nun beide bis zu einem bestimmten Resultat kommen, so muß auch beiden das ganze Sprachgebiet, in dessen Grenzen der Gegenstand der Untersuchung fällt, gemeinsam sein Wenn aber der eine in einem solchen Sprachgebiet nicht heimisch ist, so fallen auch für ihn alle dahingehorigen Vorstellungen des anderen völlig fort So können also selbst bei derselben Sprache dennoch die Mittel zur gegenseitigen Unterredung fehlen Ferner gibt es auch ganze Gebiete in den Sprachen, die nicht die einzelnen Gegenstände betreffen, sondern die Art, sie aufzufassen. Ist sich nun jemand nicht genau alles dessen bewußt, so wird jede Vorstellung, die sich auf ein solches bezieht, ihm

unverständlich sein, und sein Denken verworren werden Von dieser Verworrenheit und Dunkelheit aber soll der Mensch erhoben werden zur Reinheit und Klarheit Und hierzu ist nichts geschickter als die Gesprächsführung

Wenn nun die moralische Gleichgültigkeit auf den Fall eingeschränkt ist, wo man einen anderen für sich substituieren¹ kann, so fragt sich Wie verhält es sich bei der technischen? Fehlt dem anderen die Sprache im allgemeinen, so kommt es auf das Vorige zurück Wenn jemand meine Sprache nicht redet, so liegt es anderen ob, die sie reden Kommt es aber auf die Sprachgebiete in derselben Sprache an, so teilt sich dies anders Fehlt jemandem ein Gebiet, so fehlt ihm die Notwendigkeit, diese Vorstellungen zu haben Und so fällt dies auf die moralische Gleichgültigkeit zurück Wenn dagegen ein Mensch die Sprache so wenig beherrscht, daß er den Unterschied zwischen Klarheit und Unklarheit beim Denken oder Reden über etwas nicht für alle Gegenstände hat, so ist auch der Unterschied zwischen Vorstellung und Denken selbst nicht in ihm Eine solche Gleichgültigkeit darf aber nicht stattfinden, denn es ist ein moralischer Mangel vorhanden, der gehoben werden muß Dies ist eine allgemeine Angelegenheit Wenn wir selbst die Grenzen verschiedener Sprachen durchbrechen, was eine große Begier nach Identität der Vorstellungen zeigt, so kann man diese Identität auch nur eigentlich als das wahre Ziel des Gesprächs ansehen

Fragen wir, warum eine Verständigung nicht möglich ist, so kann das nur einen moralischen oder technischen Sinn haben Einen moralischen, wenn der eine etwas ganz anderes will als der andere Eine Verschiedenheit des Willens ist auch nicht gleichgültig, und die Identität des Willens wird also höchstes Ziel des Gesprächs Die auf das Technische gegründete Gleichgültigkeit hängt dagegen mit dem Vermögen zusammen

Betrachten wir jene beiden Endpunkte noch genauer, so finden wir, daß das zweite Ziel, nämlich die Überzeugung, man

¹ Substituieren=als Stellvertreter einsetzen — Moralische Gleichgültigkeit gegen die Differenz der Vorstellungen ist nur erlaubt, wenn ein anderer näher Stehender die Pflicht zur Gesprächsführung übernimmt

konnte nicht mit dem andern auf gleiche Vorstellungen kommen, nur etwas Vorläufiges sein kann. Es bezieht sich immer nur auf einen einzelnen Akt und gilt nicht für den Lebenszusammenhang im ganzen. Wir werden bald von neuem den Gegenstand aufnehmen und behandeln, bis wir endlich zu einem klaren Resultat der totalen Übereinstimmung mit dem andern kommen werden.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

(1770—1831)

Schöpfer eines philosophischen Systems, welches die von Leibniz, Spinoza, Kant, Goethe, Schiller und Fichte entwickelten Ideen zu einem Ganzen zusammenfaßt Als Bahnbrecher nicht mit Platon, Leibniz, Kant zu vergleichen, als Vollender Aristoteles und Thomas v Aquin ebenbürtig

Am 27 August 1770 zu Stuttgart als Sohn eines maßig beguterten Beamten geboren, 1788—1793 Theologiestudent im Tübinger Stift, 1793—1800 Hauslehrer in Bern und Frankfurt a M (Freundschaft mit Holderlin), 1801—1806 Philosophiedozent in Jena (Arbeitsgemeinschaft mit Schelling, gute Beziehungen zu Schiller und Goethe), 1807/08 Redakteur der Bamberger Zeitung, 1808—1816 Rektor des Nürnberger Gymnasiums (Gründung eines Hausstands), 1816—1818 Professor an der Universität Heidelberg, 1818—1831 Professor an der Universität Berlin, am 14 November 1831 gestorben Schwabisch-schlichte, ja scheinbar philistrose, tiefgeniale, in jeder Hinsicht inkalkulable Persönlichkeit

Vier Hauptwerke Phänomenologie des Geistes (1807), Logik (1812/16, 2 Bde), Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß (1817, 2 wesentlich vermehrte Aufl 1827, 3 Aufl 1830), Philosophie des Rechts (1821) — Geschichtsphilosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie sind in umfangreichen Vorlesungsreihen erhalten —

„Wenn ich den Gang meiner geistigen Entwicklung übersehe“, schrieb Hegel am 24 April 1825 an Goethe, „sehe ich Sie überall darin verflochten und mag mich einen Ihrer Söhne nennen, mein Inneres hat gegen die Abstraktion Neigung zur widerhaltenden Stärke von Ihnen erhalten und an Ihren Gebilden wie an Fanalen seinen Lauf zurechtgerichtet“ Sein Hauptanliegen war konkret (d h gegenständlich, wie Goethe die Dinge aufnahm) zu denken Da alles Denken auf Abstraktion (also auch auf Negation, abstrahieren = etwas weglassen, negieren) beruht, schien konkretes Denken nur mit einer Methode möglich zu sein, welche die Abstraktion mit Hilfe der Abstraktion (die Negation

mit Hilfe der Negation, d i a l e k t i s c h) überwindet Diese Methode („dialektisch“ bedeutet hier etwas anderes, als bei Schleiermacher) arbeitete Hegel derartig aus, daß sie nicht nur ein Instrument des erkennenden Subjekts wurde (wie das Denken bei Kant und Fichte), sondern mit dem Objektiven zusammenfiel, das sich allenthalben strebend entwickelt (wie bei Leibniz) und zugleich als Ganzes ruht (wie bei Spinoza) der Philosoph „laßt die Sache in sich walten“ und „die Sache kommt im vernünftigen Bewußtsein zu sich selbst“ Hegel ist Philosoph des absoluten Geistes, der Subjektives und Objektives konkret vereint

Auch als absoluter Idealismus wurde Hegels Philosophie bezeichnet Diese Benennung kann zu Mißverständnissen führen, insofern der Gegensatz von Idealismus und Realismus nur solange aufrecht erhalten werden kann, als beide Standpunkte gegeneinander relativ sind, ein absoluter Realismus wäre von einem absoluten Idealismus nicht zu unterscheiden Der Absolutheitscharakter des Hegelianismus ist also wesentlicher als sein sogenanntes idealistisches Gepräge, das sich — wie die Folgezeit (Ludwig Feuerbach) lehrte — auch realistisch umkehren ließ

Auf drei Schauplatzen entwickelt sich Hegels Philosophie des absoluten Geistes als Logik auf dem Schauplatz des reinen Logos (gewissermaßen „an sich“, „formal“, „a priori“, „vor der Schöpfung“) — als Phänomenologie auf dem Schauplatz eines Bewußtseins, dem sein eigener Bildungsprozeß gegenständlich wird (das Schritt für Schritt begreifen lernt, daß „die Wahrheit nicht nur subjektiv, sondern auch substantiell ist“) — als Geschichtsphilosophie auf dem Schauplatz der Menschheit und ihrer Kulturleistungen (Sitte, Recht und Staat, Religion, Kunst und Philosophie)

Mit seinem unbeirrbaren Glauben an die „göttliche Vernunft in der Welt“ bejaht Hegel die Schöpfung wie Leibniz und Goethe Ein flach optimistischer Fortschrittsmann war er nicht Tiefsinnig deutete er das Tragische als Weltphänomen, so daß geradezu von seinem Pantragismus (Hebbel!) gesprochen werden kann Den inneren Zusammenhang der philosophiegeschichtlichen Entwicklung hat er als Erster gesehen und großzügig dargestellt Viel umstritten (weil „von der Parteien Gunst und Haß verwirrt“) ist seine an dem Ideal der griechischen Polis orientierte Staatsphilosophie — Unsere beiden Lesestücke sind dem zentralen Problem des kon-

kreten Denkens gewidmet Die Plauderei „Wer denkt abstrakt?“ zeigt, daß die Abstraktionen weniger bei den Gebildeten, als bei den Ungebildeten zuhause sind Nicht so einfach ist die Frage zu beantworten „Wie fangt es der Philosoph an, wenn er im Unterschied zu der Mehrzahl der Menschen konkret denken will?“ In den Paragraphen 26 bis 82 seiner Enzyklopädie (3 Aufl 1830) hat Hegel diese wichtigste Frage seiner Philosophie erörtert und sich bei dieser Gelegenheit mit den mehr oder weniger abstrakten Methoden des „unbefangenen Philosophierens“, des „Empirismus“, des „Kantianismus“ und des „unmittelbaren Wissens“ systematisch auseinandergesetzt Wir bringen den ungemein gehaltreichen, wenn auch freilich nicht gerade leichtverständlichen Text ungekürzt (doch ohne die Zusätze, welche erst L v Henning beifugte) nach der von H Glockner besorgten Jubiläumsausgabe von Hegels Samtlichen Werken unter dem Titel „Die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität“

Literaturhinweis Wilhelm Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels (1905, Ges Schriften IV 1921), Hugo Falkenheim, Hegel (in „Große Denker“, herausg v E v Aster 1911), Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, 2 Bde (1921 u 1924), Theodor Haering, Hegel, 2 Bde (1928 u 1938), Nicolai Hartmann, Hegel (1929), Theodor Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie (1933), Gotthard Gunther, Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik (1933), Hermann Glockner, Hegel, 2 Bde (1929 u 1940) und Hegel-Lexikon, 4 Bde (1935/39)

29 WER DENKT ABSTRAKT?

(Hegels Samtliche Werke Jubiläumsausgabe Band XX
Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit¹ Seite 445—450)

Denken? Abstrakt? — Sauve qui peut! Rette sich, wer kann!
So hore ich schon einen vom Feinde erkaufte Verrater aus-
rufen, der diesen Aufsatz dafür ausschreit, daß hier von
Metaphysik die Rede sein werde Denn Metaphysik ist

¹ Die genaue Abfassungszeit und der erste Druckort des Aufsatzes (Zeitungsfleuilleton?) blieb trotz sorgfältiger Nachforschung bis heute unbekannt

das Wort, wie A b s t r a k t und beinahe auch D e n k e n das Wort ist, vor dem jeder, mehr oder minder, wie vor einem mit der Pest Behafteten davonläuft

Es ist aber nicht so bos gemeint, als ob, was denken und was abstrakt sei, hier erklärt werden sollte. Der schönen Welt ist nichts so unertraglich, als das Erklären. Mir selbst ist es schrecklich genug, wenn einer zu erklären anfangt, denn, zur Not, verstehe ich Alles selbst. Hier zeigte sich die Erklärung des Denkens und des Abstrakten ohnehin schon als völlig überflüssig, denn gerade nur, weil die schöne Welt schon weiß, was das Abstrakte ist, flieht sie davor. Wie man das nicht begehrt, was man nicht kennt, so kann man es auch nicht hassen. Auch wird es nicht darauf angelegt, hinterlistigerweise die schöne Welt mit dem Denken oder dem Abstrakten versöhnen zu wollen, indem etwa unter dem Scheine einer leichten Konversation das Denken und das Abstrakte eingeschwarzet wurde, so daß es zuletzt unbekannterweise und ohne eben einen Abscheu erweckt zu haben, sich in die Gesellschaft eingeschlichen hatte, und gar von der Gesellschaft selbst unmerklich hereingezogen, oder, wie die Schwaben sich ausdrücken, hereingezaunselt worden wäre, und nun der Autor dieser Verwicklung diesen sonst fremden Gast, nämlich das Abstrakte, aufdeckte, den die ganze Gesellschaft unter einem andern Titel als einen guten Bekannten behandelt und anerkannt hatte. Solche Erkennungsszenen, wodurch die Welt wider Willen belehrt werden soll, haben den nicht zu entschuldigenden Fehler an sich, daß sie zugleich beschamen, und der Maschinist sich einen kleinen Ruhm erkünsteln wollte, so daß jene Beschamung und diese Eitelkeit die Wirkung aufheben, denn sie stoßen eine um diesen Preis erkaufte Belehrung vielmehr wieder hinweg.

Ohnehin wäre die Anlegung eines solchen Planes schon verdorben, denn zu seiner Ausführung wird erfordert, daß das Wort des Ratsels nicht zum voraus ausgesprochen sei. Dies ist aber durch die Aufschrift schon geschehen, in dieser, wenn dieser Aufsatz mit solcher Hinterlist umginge, hatten die Worte nicht gleich von Anfang auftreten dürfen, sondern, wie der Minister in der Komödie, das ganze Spiel hindurch im Überrocke herumgehen und erst in der letzten Szene ihn

aufknopfen und den Stern der Weisheit herausblitzen lassen müssen. Die Aufknopfung eines metaphysischen Überrocks nahm sich hier nicht einmal so gut aus, wie die Aufknopfung des ministeriellen, was jene an den Tag brachte, wäre weiter nichts, als ein paar Worte, und das Beste vom Späße sollte ja eigentlich darin liegen, daß es sich zeigte, daß die Gesellschaft längst im Besitze der Sache selbst war, sie gewanne also am Ende nur den Namen, dahingegen der Stern des Ministers etwas Reelleres, einen Beutel mit Geld, bedeutet.

Was Denken, was Abstrakt ist, daß dies jeder Anwesende wisse, wird in guter Gesellschaft vorausgesetzt und in solcher befinden wir uns. Die Frage ist allein darnach, wer es sei, der abstrakt denke? Die Absicht ist, wie schon erinnert, nicht die, die Gesellschaft mit diesen Dingen zu versöhnen, ihr zuzumuten, sich mit etwas Schwerem abzugeben, ihr ins Gewissen darüber zu reden, daß sie leichtsinniger Weise so etwas vernachlässige, was für ein mit der Vernunft begabtes Wesen rang- und standesgemäß sei. Vielmehr ist die Absicht, die schöne Welt mit sich selbst darüber zu versöhnen, wenn sie sich anders zwar eben nicht ein Gewissen über diese Vernachlässigung macht, aber doch vor dem abstrakten Denken als vor etwas Hohem einen gewissen Respekt, wenigstens innerlich, hat, und davon wegsieht, nicht, weil es ihr zu gering, sondern weil es ihr zu hoch, nicht, weil es zu gemein, sondern zu vornehm, oder umgekehrt, weil es ihr eine *Espèce*, etwas Besonderes zu sein scheint, etwas, wodurch man nicht in der allgemeinen Gesellschaft sich auszeichnet, wie durch einen neuen Putz, sondern wodurch man sich vielmehr, wie durch armliche Kleidung, oder auch durch reiche, wenn sie aus alt gefaßten Edelsteinen, oder einer noch so reichen, aber längst chinesisches gewordenen Stuckerei besteht, von der Gesellschaft ausschließt, oder darin lächerlich macht.

Wer denkt abstrakt? Der ungebildete Mensch, nicht der gebildete. Die gute Gesellschaft denkt darum nicht abstrakt, weil es zu leicht ist, weil es zu niedrig ist, (niedrig nicht dem äußern Stande nach), nicht aus einem leeren Vornehmtum, das sich über das Wegzusetzen stellt, was es nicht vermag, sondern wegen der innern Geringheit der Sache.

Das Vorurteil und die Achtung für das abstrakte Denken ist so groß, daß feine Nasen hier eine Satire oder Ironie zum Voraus wittern werden, allein, da sie Leser des Morgenblattes² sind, wissen sie, daß auf eine Satire ein Preis gesetzt ist, und daß ich ihn daher lieber verdienen und darum konkurrieren, als hier schon ohne Weiteres meine Sachen hergeben wurde

Ich brauche für meinen Satz nur Beispiele anzuführen, von denen jedermann zugestehen wird, daß sie ihn enthalten. Es wird also ein Mörder zur Richtstätte geführt. Dem gemeinen Volke ist er weiter nichts als ein Mörder. Damen³ machen vielleicht eine Bemerkung, daß er ein kraftiger, schöner, interessanter Mann ist. Jenes Volk findet die Bemerkung entsetzlich, was² ein Mörder schon² wie kann man so schlecht denkend sein, und einen Mörder schon nennen, ihr seid auch wohl etwas nicht viel Besseres¹. Dies ist die Sittenverderbnis, die unter den vornehmen Leuten herrscht, setzt vielleicht der Priester hinzu, der den Grund der Dinge und die Herzen kennt.

Ein Menschenkenner⁴ sucht den Gang auf, den die Bildung dieses Verbrechers genommen, findet in seiner Geschichte, in seiner Erziehung schlechte Familienverhältnisse des Vaters und der Mutter, bei einem leichteren Vergehen dieses Men-

² Cottas „Morgenblatt für gebildete Stände“, das 1807 gegründete, von Justinus Kerner in seinen „Reiseschatten“ als „Zeitschrift Der schmeckende Wurm“ verspottete Hauptorgan der damals noch immer regen „Aufklärung“ (In diesem oder einem ähnlichen Blatt wird wohl Hegels Aufsatz, vielleicht schon vor seiner Berliner Zeit, erschienen sein.)

³ Gebildete Damen, die also weniger abstrakt denken!

⁴ Ein Mann wie Schillers geliebter Lehrer Prof. Jakob Friedrich Abel, dessen Vater, der Oberamtmann Abel, seinerzeit den „Sonnenwirtel“ verhaftet und die Untersuchung gegen ihn geleitet hatte! Der „Sonnenwirtel“ ist der Held von Schillers Erzählung „Der Verbrecher aus verlorener Ehre“ (vgl. Conz in Cottas Morgenblatt 1822, Nr. 69). Hegel, der die jedem Württemberger damals vertraute Geschichte natürlich genau kannte, denkt wahrscheinlich an diesen (später auch von Hermann Kurz in einem Roman behandelten) „Sonnenwirtel“, dessen Schicksal von Abel im 2. Band seiner „Sammlung und Erklärung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben“ dargestellt worden war.

schen irgend eine ungeheure Harte, die ihn gegen die bürgerliche Ordnung erbitterte, eine erste Ruckwirkung dagegen, die ihn daraus vertrieb, und es ihm jetzt nur durch Verbrechen sich zu erhalten möglich machte — Es kann wohl Leute geben, die wenn sie solches horen, sagen werden: Der will diesen Morder entschuldigen! Erwinnere ich mich doch, in meiner Jugend einen Burgermeister klagen gehort zu haben, daß es die Bucherschreiber zu weit treiben, und Christentum und Rechtschaffenheit ganz auszurotten suchen, es habe einer eine Verteidigung des Selbstmordes geschrieben, schrecklich, gar zu schrecklich! — Es ergab sich aus weiterer Nachfrage, daß *Werthers Leiden* verstanden waren

Dies heißt abstrakt gedacht, in dem Morder nichts als dies Abstrakte, daß er ein Morder ist, zu sehen, und durch diese einfache Qualitat alles ubrige menschliche Wesen an ihm zu vertilgen

Ganz anders eine feine, empfindsame Leipziger Welt. Sie bestreute und beband das Rad und den Verbrecher, der darauf geflochten war, mit Blumenkranzen — Dies ist aber wieder die entgegengesetzte Abstraktion. Die Christen mogen wohl Rosenkreuzerei, oder vielmehr Kreuzroserei treiben, und das Kreuz mit Rosen umwinden⁵. Das Kreuz ist der langst geheiligte Galgen und Rad. Es hat seine einseitige Bedeutung, das Werkzeug entehrender Strafe zu sein, verloren, und gibt im Gegenteil die Vorstellung des höchsten Schmerzes und der tiefsten Verwerfung, zusammen mit der freudigsten Wonne und gottlicher Ehre. Hingegen das Leipziger mit Veilchen und Klatschrosen eingebunden, ist eine kotzebuesche Versohnung, eine Art liederlicher Vertraglichkeit der Empfindsamkeit mit dem Schlechten⁶.

Ganz anders horte ich einst eine gemeine alte Frau, ein Spitalweib, die Abstraktion des Morders toten, und ihn zur Ehre lebendig machen. Das abgeschlagene Haupt war aufs Schaffot gelegt, und es war Sonnenschein, wie doch so schön, sagte sie, Gottes Gnadensonne *Binders* Haupt beglantz! —

⁵ „Die Rose im Kreuze der Gegenwart“ war eine von Hegel gern gebrauchte symbolische Wendung.

⁶ August Kotzebue (1761—1819), der bekannte Verfasser sittlich schlaffer und zugleich ruhrseliger Theaterstucke.

Du bist nicht wert, daß dich die Sonne bescheint, sagt man zu einem Wicht, über den man sich erzürnt. Jene Frau sah, daß der Morderkopf von der Sonne beschienen wurde, und es also auch noch wert war. Sie erhob ihn von der Strafe des Schaffots in die Sonnengnade Gottes, brachte nicht durch ihre Veilchen und ihre empfindsame Eitelkeit die Versöhnung zu Stande, sondern sah in der höhern Sonne ihn zu Gnaden aufgenommen.

Alte, Ihre Eier sind faul! sagt die Einkäuferin zur Hokersfrau. Was, — entgegnet diese, — meine Eier faul? Sie mag mir faul sein! Sie soll mir das von meinen Eiern sagen? Sie? Haben ihren Vater nicht die Lause an der Landstraße aufgefressen, ist nicht ihre Mutter mit den Franzosen fortgelaufen, und ihre Großmutter im Spital gestorben, — schaff' sie sich für ihr Flitterhalstuch ein ganzes Hemde an, man weiß wohl, wo sie dies Halstuch und ihre Mutzen her hat, wenn die Offiziere nicht waren, war' jetzt Manche nicht so geputzt, und wenn die gnadigen Frauen mehr auf ihre Haushaltung sahen, saße Manche im Stockhause, — flick Sie sich nur die Locher in den Strumpfen — Kurz, sie läßt keinen guten Faden an ihr. Sie denkt abstrakt, und subsumiert jene nach Halstuch, Mutze, Hemde u. s. f., wie nach den Fingern und andern Partien, auch nach Vater und der ganzen Sippschaft, ganz allein unter das Verbrechen, daß sie die Eier faul gefunden hat. Alles an ihr ist durch und durch von diesen faulen Eiern gefarbt, da hingegen jene Offiziere, von denen die Hokersfrau sprach, — wenn anders, wie sehr zu zweifeln, etwas daran ist, — ganz andere Dinge an ihr zu sehen bekommen haben mögen.

Um von der Magd auf den Bedienten zu kommen, so ist kein Bedienter irgendwo schlechter daran, als bei einem Manne von wenigem Stande und wenigem Einkommen, und um so besser daran, je vornehmer sein Herr ist. Der gemeine Mensch denkt wieder abstrakter, er tut vornehm gegen den Bedienten, und verhält sich zu diesem nur als zu einem Bedienten, an diesem einen Prädikate hält er fest. Am besten befindet sich der Bediente bei den Franzosen. Der vornehme Mann ist familiar mit dem Bedienten, der Franzose sogar gut Freund mit ihm, der Bediente fuhr, wenn sie allein sind,

das große Wort, man sehe Diderots Jacques et son maître⁷, der Herr tut nichts als Prisen Tabak nehmen und nach der Uhr sehen, und laßt den Bedienten in allem Übrigen gewahren. Der vornehme Mann weiß, daß der Bediente nicht nur Bedienter ist, sondern auch die Stadtneuigkeiten, die Mädchen kennt, gute Anschläge im Kopfe hat, er fragt ihn darüber, und der Bediente darf sagen, was er über das weiß, worüber der Prinzipal fragt. Beim französischen Herrn darf der Bediente nicht nur dies, sondern auch die Materie aufs Tapet bringen, seine Meinung haben und behaupten, und wenn der Herr etwas will, so geht es nicht mit Befehl, sondern er muß dem Bedienten zuerst seine Meinung einraisonnieren und ihm ein gutes Wort darum geben, daß seine Meinung die Oberhand behalt.

Im Militär kommt derselbe Unterschied vor, beim österreichischen kann der Soldat geprügelt werden, er ist also eine Kanaille, denn was geprügelt zu werden das passive Recht hat, ist eine Kanaille. So gilt der gemeine Soldat dem Offizier für das Abstraktum eines prügelfähigen Subjekts, mit dem ein Herr, der Uniform und Porte-épée hat, sich abgeben muß, und das ist um sich dem Teufel zu ergeben. —

30 DIE DREI STELLUNGEN DES GEDANKENS ZUR OBJEKTIVITÄT

(Hegels Samtliche Werke Jubiläumsausgabe Band VIII
System der Philosophie [Enzyklopadie] I, Seite 99—198)

A. Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität

§ 26

Die erste Stellung ist das unbefangene Verfahren, welches noch ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Den-

⁷ Denis Diderots (1713—1784) Meisterroman „Jacques le fataliste“ wurde 1772 verfaßt und in Deutschland früher als in Frankreich bekannt. Er erschien 1792 bei Unger in 2 Bänden unter dem Titel „Jakob und sein Herr“. Aus Diderots ungedrucktem Nachlasse übersetzt von Mylius. Das französische Original erschien erst 1796. — Die berühmten Ausführungen über Herr und Knecht (Diener) in der Phänomenologie des Geistes sind teilweise durch diesen Roman veranlaßt.

kens in und gegen sich den Glauben enthält, daß durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde¹ In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproduziert den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tagliche Tun und Treiben des Bewußtseins lebt in diesem Glauben

§ 27

Dieses Denken kann wegen der Bewußtlosigkeit über seinen Gegensatz eben sowohl seinem Gehalte nach echtes spekulatives Philosophieren sein, als auch in endlichen Denkbestimmungen die in dem noch unaufgelosten Gegensatz verweilen Hier in der Einleitung kann es nur das Interesse sein, diese Stellung des Denkens nach seiner

¹ Voraussetzung der Untersuchung ist, daß die Subjekt-Objekt-Spaltung problematisch wurde, d. h. daß die Erkenntnis eine Schwierigkeit darin erblickt, wie sich das erkennende Subjekt (das Denken) der Objektivität in adäquater (dem Gegenstand entsprechender) Weise bemächtigen kann, nachdem doch eine „Kluft“ zwischen dem Gedanken und seinem Gegenstand zu bestehen scheint Diese Voraussetzung ist Voraussetzung aller Erkenntnistheorie Sie tritt erst mit der „zweiten Stellung des Gedankens zur Objektivität“ tatsächlich ins Bewußtsein Die „erste Stellung des Gedankens zur Objektivität“ ist das unbefangene Verhalten, dem die Subjekt-Objekt-Spaltung noch nicht problematisch wurde Auf diesem naiven Standpunkt geht das Erkennen geradezu auf die Gegenstände los, ohne eine „Kluft“ zu bemerken Hegel ruhm dieses sozusagen paradiesische Verfahren, weil es an sich die Wahrheit besitzen kann. Der Sündenfall der Reflexion (die der bewußten Subjekt-Objekt-Spaltung, das Erkenntnisstreben und die Wahrheit stehen sich jetzt für sich gegenüber!) war jedoch unvermeidbar Es ist das Ziel das verlorene Paradies trotz und mit Hilfe der Reflexion wiederzugewinnen, auf daß die Wahrheit an und für sich im Bewußtsein gehabt werde! Das „unmittelbare Wissen“ („dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität“) versucht das Ziel mit einem Sprung über die „Kluft“ zu erreichen Aber auf diese Weise wird die Kluft nicht ausgefüllt — und darauf kommt es an Schritt für Schritt muß die Aufgabe gelöst und konkretes Denken gegenständlich erreicht werden!

Grenze zu betrachten, und daher das letztere Philosophieren zunächst vorzunehmen — Dieses in seiner bestimmtesten und uns am nächsten liegenden Ausbildung war die vormalige Metaphysik, wie sie vor der kantischen Philosophie bei uns beschaffen war² Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas Vormaliges, für sich ist sie überhaupt immer vorhanden, die bloße Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände Die nähere Betrachtung ihrer Manier und ihres Hauptinhaltes hat daher zugleich dies nähere präsente [gegenwärtige] Interesse

§ 28

Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge, sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was ist, damit daß es gedacht wird, *an sich* erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren Aber 1) wurden jene Bestimmungen in ihrer Abstraktion³ als *für sich* geltend und als fähig genommen, Prädikate des Wahren zu sein Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß ihm Prädikate beigelegt werden, und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigentümlichen Inhalte und Werte nach, noch auch diese Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen

Solche Prädikate sind z. B. *Dasein*, wie in dem Satze. Gott hat *Dasein*, *Endlichkeit* oder *Unendlichkeit*, in der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist, *einfach*, *zusammengesetzt*, in dem Satze die Seele ist *einfach*, — ferner das Ding ist *Eines*, *ein Ganzes* usw. — Es wurde nicht untersucht, ob solche Prädikate *an und für sich* etwas Wahres

² Die Metaphysik des „gesunden Menschenverstandes“, wie sie etwa von J. J. Engel („Der Philosoph für die Welt“) vorgetragen worden war

³ Hegels Untersuchung ist nichts anderes als ein systematisches Aufzeigen und Überwinden (Aufheben) von Abstraktionen

seien, noch ob die Form des Urteils Form der Wahrheit sein könne⁴.

§ 29

Dergleichen Prädikate sind *für sich* ein beschränkter Inhalt, und zeigen sich schon als der Fülle der Vorstellung (von Gott, Natur, Geist u s f) nicht angemessen und sie keineswegs erschöpfend. Alsdann sind sie dadurch, daß sie Prädikate Eines Subjekts seien, miteinander verbunden, durch ihren Inhalt aber verschieden, so daß sie gegeneinander von außen her aufgenommen werden.

Den ersten Mangel suchten die Orientalen z. B. bei der Bestimmung Gottes durch die vielen Namen, die sie ihm beilegten, abzuheilen, zugleich aber sollten der Namen unendlich viele sein.

§ 30

2) Ihre Gegenstände waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der Vernunft, dem Denken des in sich konkreten Allgemeinen angehören, — Seele, Welt, Gott, — aber die Metaphysik nahm sie aus der Vorstellung⁵ auf, legte sie als fertige gegebene Subjekte bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf zu Grunde, und hatte nur an jener Vorstellung den Maßstab, ob die Prädikate passend und genügend seien oder nicht.

⁴ Die Metaphysik des „gesunden Menschenverstandes“ glaubt naiv, daß das Denken das An sich der Dinge erfassen soll und kann. Hegel ruhmte diesen Glauben, er ist gesund und berechtigt — Vollig unzureichend jedoch zeigt sich jene Metaphysik, wenn sie abstrakte Denkbestimmungen (z. B. Unendlichkeit) für Prädikate des Wahren nimmt. Man fragt z. B. nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Hier wird die Unendlichkeit der Endlichkeit abstrakt (unendlich = nicht endlich) gegenübergestellt, während wahre Unendlichkeit nicht mit Negation behaftet, d. h. durch Endlichkeit begrenzt (von Endlichkeit ausgeschlossen) sein darf. Endlichkeit und Unendlichkeit dürfen als Prädikate des Wahren nicht je „für sich“ genommen werden.

⁵ Was aus der Vorstellung stammt, ist stets mit Abstraktion behaftet. Vorstellungen sind nie „das Ganze“, sondern immer etwas Vorläufiges, das durch begriffliche Arbeit (wie Hegel sagt) erst „fertig“ gemacht wird. Jene Metaphysik tut aber so, als ob diese Vorstellungen an sich schon fertig wären.

§ 31

Die Vorstellungen von Seele, Welt, Gott scheinen zunächst dem Denken einen festen Halt zu gewähren. Außerdem aber, daß ihnen der Charakter besonderer Subjektivität beigemischt ist, und sie hiernach eine sehr verschiedene Bedeutung haben können, so bedürfen sie vielmehr erst durch das Denken die feste Bestimmung zu erhalten. Dies drückt jeder Satz aus, als in welchem erst durch das Prädikat (d₁ in der Philosophie durch die Denkbestimmung) angegeben werden soll, was das Subjekt d₁ die anfängliche Vorstellung sei.

In dem Satze „Gott ist ewig u. s. f.“ wird mit der Vorstellung „Gott“ angefangen, aber was er ist, wird noch nicht gesagt, erst das Prädikat sagt aus, was er ist. Es ist deswegen im Logischen, wo der Inhalt ganz allein in der Form des Gedankens bestimmt wird, nicht nur überflüssig diese Bestimmungen zu Prädikaten von Sätzen, deren Subjekt Gott oder das vagere Absolute wäre, zu machen, sondern es würde auch den Nachteil haben an einen andern Maßstab als die Natur des Gedankens selbst ist, zu erinnern. — Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete, — und das Wahre ist konkret, — und Spekulative auszudrücken, das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch.⁶

§ 32

3) Diese Metaphysik wurde Dogmatismus, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von zwei entgegengesetzten Behauptungen, dergleichen jene Sätze waren, die eine wahr, die andere aber falsch sein müsse.⁷

⁶ Das Konkret-Wahre ist das Ganze. Die Form des Urteils ist ein Zusammenstückeln.

⁷ Dogmatismus ist besser als Skeptizismus, aber doch jeweils auf ein Entweder-oder aufgebaut. Die Vernunft ist bestrebt, die einseitigen Verstandes-Fixierungen in einem Ganzen aufzuheben. Dieses Ganze ist besser als ein rationaler Dogmatismus, es ist „das Wahre“, d. h. „das Konkrete“.

§ 33

Den ersten Teil dieser Metaphysik in ihrer geordneten Gestalt⁸ machte die Ontologie aus, — die Lehre von den abstrakten Bestimmungen des Wesens. Für diese in ihrer Mannichfaltigkeit und endlichem Gelten⁹ mangelt es an einem Prinzip, sie müssen darum empirisch und zufälligerweise aufgezählt, und ihr näherer Inhalt kann nur auf die Vorstellung, auf die Versicherung, daß man sich bei einem Worte gerade dies denke, etwa auch auf die Etymologie [sprachliche Ableitung] gegründet werden. Es kann dabei bloß um die mit dem Sprachgebrauch übereinstimmende Richtigkeit der Analyse und empirische Vollständigkeit, nicht um die Wahrheit und Notwendigkeit solcher Bestimmungen *an und für sich* zu tun sein.

Die Frage, ob Sein, Dasein, oder Endlichkeit, Einfachheit, Zusammensetzung usw. *an und für sich* wahre Begriffe seien, muß auffallend sein, wenn man meint, es könne bloß von der Wahrheit eines Satzes die Rede sein und nur gefragt werden, ob ein Begriff einem Subjekte mit Wahrheit beizulegen sei (wie man es nannte) oder nicht, die Unwahrheit hänge von dem Widerspruche ab, der sich zwischen dem Subjekte der Vorstellung und dem von demselben zu prädicierenden Begriffe finde. Allein der Begriff als Konkretes und selbst jede Bestimmtheit überhaupt ist wesentlich in sich selbst eine Einheit unterschiedener Bestimmungen. Wenn die Wahrheit also weiter nichts wäre, als der Mangel des Widerspruchs, so mußte bei jedem Begriffe zuerst betrachtet werden, ob er nicht für sich einen solchen innern Widerspruch enthalte.

§ 34

Der zweite Teil war die rationelle Psychologie oder Pneumatologie, welche die metaphysische Na-

⁸ Jetzt denkt Hegel an Christian Wolff, dessen System ein Muster von Ordnung und also mehr als bloße „Philosophie für die Welt“ war.

⁹ Es steht alles „für sich“. Wahrheit „an und für sich“ wird vermist.

tur der Seele, nämlich des Geistes als eines Dinges, betrifft¹⁰

Die Unsterblichkeit wurde in der Sphäre aufgesucht, wo Zusammensetzung, Zeit, qualitative Veränderung, quantitatives Zu- oder Abnehmen ihre Stelle haben

§ 35

Der dritte Teil, die Kosmologie handelte von der Welt, ihrer Zufälligkeit, Notwendigkeit, Ewigkeit, Begrenztsein in Raum und Zeit, den formellen Gesetzen in ihren Veränderungen, ferner von der Freiheit des Menschen, und dem Ursprunge des Bösen

Als absolute Gegensätze gelten hiebei vornehmlich Zufälligkeit und Notwendigkeit, äußerliche und innerliche Notwendigkeit, wirkende und Endursachen, oder die Kausalität überhaupt und Zweck, Wesen oder Substanz und Erscheinung, Form und Materie, Freiheit und Notwendigkeit, Glückseligkeit und Schmerz, Gutes und Böses¹¹.

§ 36

Der vierte Teil, die natürliche oder rationelle Theologie, betrachtete den Begriff Gottes oder dessen Möglichkeit, die Beweise von seinem Dasein und seine Eigenschaften

a) Bei dieser verständigen Betrachtung Gottes kommt es vornehmlich darauf an, welche Prädikate zu dem passen oder nicht passen, was wir uns unter Gott vorstellen. Der Gegensatz von Realität und Negation kommt hier als absolut vor, daher bleibt für den Begriff, wie ihn der Verstand nimmt, am Ende nur die leere Abstraktion des unbestimmten Wesens, der reinen Realität

¹⁰ Rationell hieß diese Psychologie, weil sie nicht auf eine empirische Betrachtung der seelischen Äußerungen hinauslief oder aufgebaut war, sondern durchs abstrakte Denken bestimmt wurde. Trotzdem faßte man die Seele als ein Ding und fragte also auch nach dem „Seelensitz“

¹¹ Alle diese Prädikate sind relative Bestimmungen, mithin auf „Welt“ (konkret, d. h. absolut-ganz genommen) nicht ohne weiteres anwendbar. Es ist z. B. das Böse kein festes Positives, sondern ein Negatives, das gar nicht „für sich“ bestehen kann

oder Positivität, das tote Produkt der modernen Aufklärung¹² b) Das Beweisen des endlichen Erkennens¹³, zeigt überhaupt die verkehrte Stellung daß ein objektiver Grund von Gottes Sein angegeben werden soll, welches somit sich als ein durch ein anderes Vermitteltes darstellt Dies Beweisen, das die Verstandes-Identität zur Regel hat, ist von der Schwierigkeit befangen, den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen zu machen So konnte es entweder Gott von der positiv bleibenden Endlichkeit der daseienden Welt nicht befreien, so daß er sich als die unmittelbare Substanz derselben bestimmen mußte (Pantheismus), — oder er blieb als ein Objekt dem Subjekt gegenüber, somit auf diese Weise ein Endliches (Dualismus) c) Die Eigenschaften, da sie doch bestimmte und verschiedene sein sollen, sind eigentlich in dem abstrakten Begriffe der reinen Realität, des unbestimmten Wesens untergegangen Insofern aber noch die endliche Welt als ein wahres Sein und Gott ihr gegenüber in der Vorstellung bleibt, so stellt sich auch die Vorstellung verschiedener Verhältnisse desselben zu jener ein, welche als Eigenschaften bestimmt, einerseits als Verhältnisse zu endlichen Zuständen, selbst endlicher Art (z B gerecht, gutig, mächtig, weise u s f) sein müssen, andererseits aber zugleich unendlich sein sollen Dieser Widerspruch läßt auf diesem Standpunkte nur die nebulose Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den sensum eminentiorem zu treiben Hiedurch aber wird die Eigenschaft in der Tat zu nichts gemacht und ihr bloß ein Name gelassen

¹² Die rationelle Theologie war eine Verstandeswissenschaft von Gott, die gar nicht mit dem Gehalt der christlichen Religion übereinstimmte, weil diese Offenbarung der Vernunft ist

¹³ Das Beweisen des Verstandeserkennens besteht immer darin, daß die Abhängigkeit einer Bestimmung von einer Voraussetzung aufgezeigt wird Gott kann nun und nimmermehr in diesem Sinne von etwas anderem abhängig sein Es gibt jedoch einen vernünftigen Gottesbeweis, der die konkrete Identität von Grund und Existenz in Gottes Absolutheit darstellt Diesen Gottesbeweis finden wir in Hegels Religionsphilosophie

B. Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität

I Empirismus

§ 37

Das Bedürfnis teils eines konkreten Inhalts gegen die abstrakten Theorien des Verstandes, der nicht für sich selbst aus seinen Allgemeinheiten zur Besonderung und Bestimmung fortgehen kann, teils eines festen Halts gegen die Möglichkeit, auf dem Felde und nach der Methode der endlichen Bestimmungen Alles beweisen zu können, führte zunächst auf den Empirismus, welcher statt in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der Erfahrung, der äußern und innern Gegenwart, zu holen geht¹⁴.

§ 38

Der Empirismus hat diese Quelle¹⁵ einerseits mit der Metaphysik selbst gemein, als welche für die Beglaubigung ihrer Definitionen, — der Voraussetzungen so wie des bestimmten Inhalts, ebenfalls die Vorstellungen d. h. den zu-

¹⁴ Es ist also der Empirismus (und nicht etwa erst der Kantianismus), was die Subjekt-Objekt-Spaltung zum Bewußtsein bringt. Das erkennende Subjekt der Verstandes-Metaphysik, die zunächst ohne weiteres auf den Gegenstand losgegangen war, schien alles beweisen zu können, weil es im unbegrenzten Besitz der Erkenntnisformen war. Vor dieser Möglichkeit gewissermaßen erschreckend, erkennt es seine Grenze am Inhalt des Gegenstandes, der ihm zugleich einen festen Halt gibt. Damit ist die Subjekt-Objekt-Korrelation ins Bewußtsein getreten. Der Empirismus (Locke, Hume u. a.) orientiert die Formen am Inhalt, der Kritizismus (Kant) orientiert den Inhalt an den Formen.

¹⁵ Die Quelle, aus welcher der Empirismus schöpft, ist das Detail der Wahrnehmungen. Die Wahrnehmungen geben den Abstraktionen des Verstandes den konkreten Inhalt. Ohne Wahrnehmung des Wirklichen kam auch die Metaphysik nicht aus. Der Empirismus unterscheidet sich jedoch von der Metaphysik dadurch, daß er mit Bewußtsein in der Wahrnehmung das Prinzip seiner Gewißheit besitzt — und auch dadurch, daß er den Wahrnehmungsinhalt auf eine neue Weise verarbeitet. Der in den Erscheinungen nachweisbare Zusammenhang bleibt für das Denken maßgebend, allgemeine Gedankenbestimmungen (z. B. Kraft) gelten nur insoweit, als der Zusammenhang der Erscheinungen solche Begriffe legitimiert.

nächst von der Erfahrung herrührenden Inhalt zur Gewähr hat Andernteils ist die einzelne Wahrnehmung von der Erfahrung unterschieden, und der Empirismus erhebt den der Wahrnehmung, dem Gefühl und der Anschauung angehörigen Inhalt, in die Form allgemeiner Vorstellungen, Sätze und Gesetze etc. Dies geschieht jedoch nur in dem Sinne, daß diese allgemeinen Bestimmungen (z. B. Kraft) keine weitere Bedeutung und Gültigkeit für sich haben sollen als die aus der Wahrnehmung genommene, und kein als in der Erscheinung nachzuweisender Zusammenhang Berechtigung haben soll. Den festen Halt nach der subjektiven Seite hat das empirische Erkennen darin, daß das Bewußtsein in der Wahrnehmung seine eigene unmittelbare Gegenwart und Gewißheit hat.

Es liegt im Empirismus das große Prinzip, daß was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß. Dies Prinzip ist dem Sollen entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem *Jenseits* verächtlich tut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Dasein haben soll.¹⁶ Wie der Empirismus erkennt (§ 7) auch die Philosophie nur das was ist, sie weiß nicht solches, was nur sein soll und somit nicht da ist — Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Prinzip der Freiheit anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, selbst sehen, sich selbst darin präsent wissen soll — Die konsequente Durchführung des Empirismus, insofern er dem Inhalte nach sich auf Endliches beschränkt, leugnet aber das Übersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntnis und Bestimmtheit desselben, und läßt dem

¹⁶ Dieser Satz ist gegen Kant und Fichte gerichtet, er wurde auch gegen jede wertphilosophische Interpretation der Transzendentalphilosophie (Windelband, Rickert) aufrecht erhalten worden sein — Wer Hegel für einen „Idealisten“ hält, dem eine kraftige Dosis „Realismus“ gut tate, möge sich durch diese Hochschätzung des Empirismus belehren lassen, daß der „Realismus“ im absoluten Idealismus enthalten und aufgehoben ist.

Denken nur die Abstraktion und formelle Allgemeinheit und Identität zu — Die Grundtauschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit und Unendlichem u s f gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fort schließt, dabei die Formen des Schließens voraussetzt und anwendet, und bei allem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt, und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht¹⁷

§ 39

Über dies Prinzip ist zunächst die richtige Reflexion gemacht worden, daß in dem, was Erfahrung genannt wird und von bloßer einzelner Wahrnehmung einzelner Tatsachen zu unterscheiden ist, sich zwei Elemente finden, das eine der für sich vereinzelt unendlich mannichfaltige Stoff, — das andere die Form, die Bestimmungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Die Empirie zeigt wohl viele, etwa unzählbar viele, gleiche Wahrnehmungen auf, aber etwas ganz Anderes ist noch die Allgemeinheit als die große Menge. Ebenso gewahrt die Empirie wohl Wahrnehmungen von aufeinander-folgenden Veränderungen oder von nebeneinander-liegenden Gegenständen, aber nicht einen Zusammenhang der Notwendigkeit. Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage dessen, was für Wahrheit gelte, bleiben soll, so erscheint die Allgemeinheit und Notwendigkeit als etwas Unberechtigtes, als eine subjektive Zufälligkeit, eine bloße Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen sein kann¹⁸

¹⁷ Diese Selbsttauschung des Empirismus wird beim Materialismus am deutlichsten „Materie“ ist in Wahrheit ein Abstraktum, welches als solches gar nicht wahrzunehmen ist „Materialismus“ ist also eine Metaphysik, obwohl dies vom Materialisten (der in der von Hegel angegebenen Weise „unkritisch“ und „bewußtlos“ bleibt) nicht erkannt wird.

¹⁸ Hegel denkt an Hume, und zwar an die in unserem 16. Lesestück enthaltenen Gedankengänge

Eine wichtige Konsequenz hievon ist, daß in dieser empirischen Weise die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze, so wie der Inhalt der Religion als etwas Zufälliges erscheinen und deren Objektivität und innere Wahrheit aufgegeben ist

Der Humesche Skeptizismus, von dem die obige Reflexion vornehmlich ausgeht, ist übrigens vom griechischen Skeptizismus sehr wohl zu unterscheiden. Der Humesche legt die Wahrheit des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zu Grunde, und bestreitet die allgemeinen Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berechtigung durch die sinnliche Wahrnehmung haben. Der alte Skeptizismus war soweit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Prinzip der Wahrheit zu machen, daß er sich vielmehr zu allererst gegen das Sinnliche kehrte. (Über den modernen Skeptizismus in seiner Vergleichung mit dem alten s. Schellings und Hegels Krit. Journal der Philosophie 1802, 1. Bd. 1. St.)¹⁹

II Kritische Philosophie

§ 40

Die kritische Philosophie²⁰ hat es mit dem Empirismus gemein, die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntnisse anzunehmen, welche sie aber nicht für Wahrheiten, sondern nur für Erkenntnisse von Erscheinungen gelten läßt. Zunächst wird von dem Unterschiede der Elemente ausge-

¹⁹ Die Abhandlung, welche Hegel hier anführt, findet sich im 1. Band der Jubiläumsausgabe seiner sämtlichen Werke.

²⁰ Die hier beginnende Darstellung der Kantischen Philosophie sollte nicht unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, ob Hegel seinem großen Vorgänger volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, oder nicht. Es handelt sich um keine historisch getreue Darstellung und Würdigung, sondern um eine straffe Zusammenfassung, die auf vieles verzichtet, auch manches überscharf zuspitzen muß. Von den Auffassungen der Neukantianer unterscheidet sich Hegel von vornherein dadurch, daß er den Apriorismus hinter den Empirismus zurücktreten läßt, also den Einfluß der Englischen Erfahrungsphilosophie sehr hoch anschlägt.

gangen, die sich in der Analyse der Erfahrung finden, des sinnlichen Stoffes und der allgemeinen Beziehungen desselben. Indem sich hiemit die im vorhergehenden § angeführte Reflexion verbindet, daß in der Wahrnehmung für sich nur Einzelnes und nur solches was geschehe enthalten sei, wird zugleich bei dem Faktum beharrt, daß die Allgemeinheit und Notwendigkeit als eben so wesentliche Bestimmungen sich in dem, was Erfahrung genannt wird, vorfinden. Weil dieses Element nun nicht aus dem Empirischen als solchem herstammt, so gehört es der Spontaneität des Denkens an oder ist *a priori* — Die Denkbestimmungen oder Verstandesbegriffe machen die Objektivität der Erfahrungserkenntnisse aus. Sie enthalten überhaupt Beziehungen, und es formieren sich daher durch sie synthetische Urteile *a priori* (d. i. ursprüngliche Beziehungen Entgegengesetzter).

Daß sich in der Erkenntnis die Bestimmungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit finden, dies Faktum stellt der Humesche Skeptizismus nicht in Abrede. Etwas Anderes als ein vorausgesetztes Faktum ist es in der Kantischen Philosophie auch nicht, man kann nach der gewöhnlichen Sprache in den Wissenschaften sagen, daß sie nur eine andere Erklärung jenes Faktums aufgestellt habe.

§ 41

Die kritische Philosophie unterwirft nun den Wert der in der Metaphysik — übrigens auch in den andern Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen — gebrauchten Verstandesbegriffe zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch nicht auf den Inhalt und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegen einander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität überhaupt²¹. Dieser Gegensatz, wie er hier genommen wird, bezieht sich (s. vor-

²¹ Nach Hegel sind die Denkformen der Gegenstand und die Tätigkeit des Gegenstandes selbst. Sie müssen sich also selbst untersuchen und an sich selbst ihre Grenze bestimmen, während sie von Kant gewissermaßen äußerlich betrachtet werden, indem das erkennende

herg §) auf den Unterschied der Elemente innerhalb der Erfahrung. Die Objektivität heißt hier das Element von Allgemeinheit und Notwendigkeit, d. i. von den Denkbestimmungen selbst, — dem sogenannten Apriorischen. Aber die kritische Philosophie erweitert den Gegensatz so, daß in die Subjektivität das Gesamte der Erfahrung d. h. jene beide Elemente zusammen fällt, und derselben nichts gegenüber bleibt, als das Ding-an-sich.

Die nahern Formen des Apriorischen, d. i. des Denkens und zwar desselben als der seiner Objektivität ungeachtet nur subjektiven Tätigkeit ergeben sich auf folgende Weise, — einer Systematisierung, welche übrigens nur auf psychologisch-historischen Grundlagen beruht.

§ 42

a) Das theoretische Vermögen, die Erkenntnis als solche

Als den bestimmten Grund der Verstandesbegriffe gibt diese Philosophie die ursprüngliche Identität des Ich im Denken — (transzendente Einheit des Selbstbewußtseins) an. Die durch Gefühl und die Anschauung gegebenen Vorstellungen sind ihrem Inhalte nach ein Mannichfaltiges, und eben so sehr durch ihre Form, durch das Außereinander der Sinnlichkeit, in ihren beiden Formen, Raum und Zeit, welche als Formen (das Allgemeine) des Anschauens, selbst a priori sind. Dieses Mannichfaltige des Empfindens und Anschauens, indem Ich dasselbe auf sich bezieht und in sich als in Einem Bewußtsein vereinigt (reine Apperzeption²²), wird hiemit in Identität, in eine ursprüng-

Subjekt über seine Objektivität reflektiert. Kant untersucht die Denkformen nicht an und für sich, sondern lediglich für sich — und zwar unter dem Gesichtspunkt, ob sie subjektiv oder objektiv seien.

²² Unter Apperzeption versteht die Psychologie die bewußte Aufnahme eines Mannichfaltigen. Reine Apperzeption nennt Kant die „Vermeinigung“ (wie Hegel sagt), d. h. die Vereinigung des Mannichfaltigen durch „Ich denke“. Nach Hegel ist dieses „Ich denke“ das Wahre selbst, die absolute Einheit (Identität) des Absoluten.

liche Verbindung gebracht Die bestimmten Weisen dieses Beziehens sind die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien

Bekanntlich hat es die Kantische Philosophie sich mit der Auffindung der Kategorien sehr bequem gemacht. Ich, die Einheit des Selbstbewußtseins, ist ganz abstrakt und völlig unbestimmt, wie ist also zu den Bestimmungen des Ich, den Kategorien, zu kommen? Glücklicherweise finden sich in der gewöhnlichen Logik die verschiedenen Arten des Urteils bereits empirisch angegeben vor Urteilen aber ist Denken eines bestimmten Gegenstandes. Die verschiedenen schon fertig aufgezählten Urteilsweisen liefern also die verschiedenen Bestimmungen des Denkens — Der Fichteschen Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnern zu haben, daß die Denkbestimmungen in ihrer Notwendigkeit aufzuzeigen, daß sie wesentlich abzuleiten seien — Diese Philosophie hatte auf die Methode die Logik abzuhandeln doch wenigstens die Wirkung gehabt haben sollen, daß die Denkbestimmungen überhaupt oder das übliche logische Material, die Arten der Begriffe, der Urteile, der Schlüsse, nicht mehr nur aus der Beobachtung genommen und so bloß empirisch aufgefaßt, sondern aus dem Denken selbst abgeleitet wurden Wenn das Denken irgend etwas zu beweisen fähig sein soll, wenn die Logik fordern muß, daß Beweise gegeben werden, und wenn sie das Beweisen lehren will, so muß sie doch vor allem ihren eigentümlichsten Inhalt zu beweisen, dessen Notwendigkeit einzusehen, fähig sein.

§ 43

Einerseits ist es durch die Kategorien, daß die bloße Wahrnehmung zur Objektivität, zur Erfahrung erhoben²³ wird, andererseits aber sind diese Begriffe als Einheiten bloß

²³ In der unmittelbaren Empfindung (z. B. der Härte, Weiße, Süße eines Stückes Zucker) wurden die Kategorien noch nicht enthalten sein, diese Empfindung wäre aber auch noch keine Erfahrung — Umgekehrt sind die Kategorien für sich leer

des subjektiven Bewußtseins durch den gegebenen Stoff bedingt, für sich leer und haben ihre Anwendung und Gebrauch allein in der Erfahrung, deren anderer Bestandteil, die Gefühls- und Anschauungs-Bestimmungen, ebenso nur ein Subjektives ist

§ 44

Die Kategorien sind daher unfähig Bestimmungen des Absoluten zu sein, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben ist, und der Verstand oder die Erkenntnis durch die Kategorien ist darum unvermögend die Dinge an sich zu erkennen

Das Ding an sich (— und unter dem Ding wird auch der Geist, Gott, befaßt) drückt den Gegenstand aus, insofern von Allem, was er für das Bewußtsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen, wie von allen bestimmten Gedanken desselben abstrahiert wird. Es ist leicht zu sehen, was übrig bleibt, — das vollige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits, das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens usf. Eben so einfach aber ist die Reflexion, daß dies Caput mortuum selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht. Die negative Bestimmung, welche diese abstrakte Identität als Gegenstand erhält, ist gleichfalls unter den kantischen Kategorien aufgeführt, und ebenso etwas ganz Bekanntes, wie jene leere Identität — Man muß sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding-an-sich sei, und es ist nichts leichter als dies zu wissen²⁴.

§ 45

Es ist nun die Vernunft, das Vermögen des Unbedingten, welche das Bedingte dieser Erfahrungserkenntnisse einsieht²⁵. Was hier Vernunftgegenstand heißt, das

²⁴ Diese Kritik des Ding-an-sich-Begriffs stammt bereits von Fichte

²⁵ Die Unterscheidung von Verstand und Vernunft, die bei Hegel eine so große Rolle spielt, geht also auf Kant zurück. Der Ver-

Unbedingte oder Unendliche, ist nichts anders als das Sich-selbst-Gleiche, oder es ist die (§ 42) erwähnte ursprüngliche Identität des Ich im Denken. Vernunft heißt dies abstrakte Ich oder Denken, welches diese reine Identität sich zum Gegenstande oder Zweck macht. Vergl. Anm. z. vorh. §. Dieser schlechthin bestimmungslosen Identität sind die Erfahrungs-Erkenntnisse unangemessen, weil sie überhaupt von bestimmtem Inhalte sind. Indem solches Unbedingte für das Absolute und Wahre der Vernunft (für die Idee) angenommen wird, so werden somit die Erfahrungserkenntnisse für das Unwahre, für Erscheinungen²⁶ erklärt.

§ 46

Es tritt aber das Bedürfnis ein, diese Identität oder das leere Ding-an-sich zu erkennen. Erkennen heißt nun nichts anderes als einen Gegenstand nach seinem bestimmten Inhalte zu wissen. Bestimmter Inhalt aber enthält mannichfaltigen Zusammenhang in ihm selbst und begründet Zusammenhang mit vielen andern Gegenständen. Für diese Bestimmung jenes Unendlichen oder Dings-an-sich hatte diese Vernunft nichts als die Kategorien, indem sie diese dazu gebrauchen will, wird sie überfliegend (transzendent).

Hier tritt die zweite Seite der Vernunftkritik ein, und diese zweite ist für sich wichtiger als die erste. Die erste ist nämlich die oben vorgekommene Ansicht, daß

stand hat das Endliche und Bedingte, die Vernunft das Unendliche und Unbedingte zum Gegenstand. Hegel ruhmte dieses „wichtige Resultat“, er meint jedoch, Kant hatte die Unbedingtheit der Vernunft nicht bloß auf die abstrakte, den Unterschied ausschließende Identität mit sich reduzieren sollen.

²⁶ Hegel nennt den Kantischen Standpunkt „subjektiven Idealismus“. Nach der Kantischen Philosophie sind die Dinge, von denen wir wissen, nur Erscheinungen für uns und ihr An-sich bleibt ein unzugängliches Jenseits. Das unbefangene Bewußtsein nimmt an dieser Lehre mit Recht Anstoß. Nach Hegel sind die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur für uns, sondern an sich bloße Erscheinungen. Diese Lehre des „absoluten Idealismus“ bedeutet nichts anderes, als was auch Grundlage alles religiösen Bewußtseins bildet: die vorhandene Welt ist von Gott geschaffen und regiert.

die Kategorien in der Einheit des Selbstbewußtseins ihre Quelle haben, daß somit die Erkenntnis durch dieselbe in der Tat nichts Objektives enthalte, und die ihnen zugeschriebene Objektivität (§ 40 41) selbst nur etwas Subjektives sei. Wird nur hierauf gesehen, so ist die Kantische Kritik bloß ein subjektiver (platter) Idealismus, der sich nicht auf den Inhalt einläßt, nur die abstrakten Formen der Subjektivität vor sich hat, und zwar einseitigerweise bei der erstern, der Subjektivität, als letzter schlechthin affirmativer Bestimmung stehen bleibt. Bei der Betrachtung aber der sogenannten Anwendung, welche die Vernunft von den Kategorien für die Erkenntnis ihrer Gegenstände macht, kommt der Inhalt der Kategorien wenigstens nach einigen Bestimmungen zur Sprache, oder wenigstens läge darin eine Veranlassung, wodurch er zur Sprache kommen konnte. Es hat ein besonderes Interesse zu sehen, wie Kant diese Anwendung der Kategorien auf das Unbedingte d. h. die Metaphysik beurteilt, dies Verfahren soll hier mit Wenigem angeführt und kritisiert werden.

§ 47

α) Das erste Unbedingte, welches betrachtet wird, ist (s. oben § 34) die Seele — In meinem Bewußtsein finde Ich mich immer α) als das bestimmende Subjekt, β) als ein Singulares, oder abstrakt-einfaches, γ) als das in allem Mannichfaltigen desjenigen, dessen ich mir bewußt bin, ein und dasselbe, — als identisches, δ) als ein mich als denkendes von allen Dingen außer mir unterscheidendes.

Das Verfahren der vormaligen Metaphysik wird nun richtig angegeben, daß sie an die Stelle dieser empirischen Bestimmungen, Denkbestimmungen, die entsprechenden Kategorien setze, wodurch diese vier Sätze entstehen.

α) die Seele ist Substanz, β) sie ist einfache Substanz, γ) sie ist den verschiedenen Zeiten ihres Daseins nach numerisch-identisch, δ) sie steht im Verhältnisse zum Räumlichen.

An diesem Übergange wird der Mangel bemerklich gemacht, daß zweierlei Bestimmungen mit einander verwechselt werden (*Paralogismus*²⁷), nämlich empirische Bestimmungen mit Kategorien, daß es etwas unberechtigtes sei, aus jenen auf diese zu schließen, überhaupt an die Stelle der erstern die andern zu setzen

Man sieht, daß diese Kritik nichts anderes ausdrückt, als die oben § 39 angeführte *Hume'sche* Bemerkung, daß die Denkbestimmungen überhaupt, — Allgemeinheit und Notwendigkeit, — nicht in der Wahrnehmung angetroffen werden, daß das Empirische seinem Inhalte wie seiner Form nach verschieden sei von der Gedankenbestimmung

Wenn das Empirische die Beglaubigung des Gedankens ausmachen sollte, so wäre für diesen allerdings erforderlich in Wahrnehmungen genau nachgewiesen werden zu können — Daß von der Seele nicht die Substantialität, Einfachheit, Identität mit sich, und die in der Gemeinschaft mit der materiellen Welt sich erhaltende Selbständigkeit, behauptet werden könne, dies wird in der Kantischen Kritik der metaphysischen Psychologie allein darauf gestellt, daß die Bestimmungen, welche uns das Bewußtsein über die Seele erfahren läßt, nicht genau dieselben Bestimmungen sind, welche das Denken hierbei produziert Nach der obigen Darstellung aber läßt auch Kant das Erkennen überhaupt, ja selbst das Erfahren, darin bestehen, daß die Wahrnehmungen gedacht werden, d. h. die Bestimmungen, welche zunächst dem Wahrnehmen angehören, in Denkbestimmungen

²⁷ Paralogismen sind fehlerhafte Schlüsse, deren Fehler darin besteht, daß man in den beiden Prämissen (Obersatz und Untersatz), die zusammen nur drei Begriffe enthalten dürfen, den zweimal vorkommenden Mittelbegriff in verschiedenem Sinn anwendet Diesen Fehler macht nach Kant die rationale Psychologie sie betrachtet empirische Bestimmungen der Seele im Sinne von der Seele an sich zukommenden Bestimmungen — Auch Hegel ist der Ansicht, daß Prädikate wie Einfachheit, Unveränderlichkeit usw. der Seele nicht bezulegen sind, aber nicht deshalb, weil die Vernunft dadurch ihre Grenze überschreitet, sondern weil diese abstrakten Verstandesbestimmungen für die Seele nicht passen Die Seele ist zwar einfach-identisch, aber sie ist zugleich auch sich-selbst-unterscheidend, sie ist also sowohl einfach als auch mannigfaltig usw.

verwandelt werden — Immer ist es für einen guten Erfolg der Kantischen Kritik zu achten, daß das Philosophieren über den Geist von dem Seelendinge, von den Kategorien und damit von den Fragen über die Einfachheit oder Zusammengesetztheit, Materialität u. s. f. der Seele, befreit worden ist — Der wahrhafte Gesichtspunkt aber von der Unzulässigkeit solcher Formen wird selbst für den gewöhnlichen Menschenverstand doch nicht der sein, daß sie Gedanken sind, sondern vielmehr, daß solche Gedanken an und für sich nicht die Wahrheit enthalten — Wenn Gedanke und Erscheinung einander nicht vollkommen entsprechen, so hat man zunächst die Wahl das Eine oder das Andere für das Mangelhafte anzusehen. In dem Kantischen Idealismus, sofern er das Vernünftige betrifft, wird der Mangel auf die Gedanken geschoben, so daß diese darum unzulänglich seien, weil sie nicht dem Wahrgenommenen und einem auf den Umfang des Wahrnehmens sich beschränkenden Bewußtsein adäquat, die Gedanken nicht als in solchem angetroffen werden. Der Inhalt des Gedankens für sich selbst kommt hier nicht zur Sprache.

§ 48

β) Bei dem Versuche der Vernunft, das Unbedingte des zweiten Gegenstandes (§ 35), der Welt, zu erkennen, gerät sie in Antinomien, d. h. in die Behauptung zweier entgegengesetzter Sätze über denselben Gegenstand, und zwar so, daß jeder dieser Sätze mit gleicher Notwendigkeit behauptet werden muß. Hieraus ergibt sich, daß der weltliche Inhalt, dessen Bestimmungen in solchen Widerspruch geraten, nicht an sich, sondern nur Erscheinung sein könne. Die Auflösung ist, daß der Widerspruch nicht in den Gegenstand an und für sich fällt, sondern allein der erkennenden Vernunft zukommt.

Hier kommt es zur Sprache, daß der Inhalt selbst, nämlich die Kategorien für sich, es sind, welche den Widerspruch herbeiführen. Dieser Gedanke, daß der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbe-

stimmungen gesetzt wird, wesentlich und notwendig ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten²⁸ So tief dieser Gesichtspunkt ist, so trivial ist die Auflösung, sie besteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge. Das weltliche Wesen soll es nicht sein, welches den Makel des Widerspruchs an ihm habe, sondern derselbe nur der denkenden Vernunft, dem Wesen des Geistes, zukommen. Man wird wohl dawider nichts haben, daß die erscheinende Welt dem betrachtenden Geiste Widersprüche zeige, — erscheinende Welt ist sie, wie sie für den subjektiven Geist, für Sinnlichkeit und Verstand, ist. Aber wenn nun das weltliche Wesen mit dem geistigen Wesen verglichen wird, so kann man sich wundern, mit welcher Unbefangenheit die demütige Behauptung aufgestellt und nachgesprochen worden, daß nicht das weltliche Wesen, sondern das denkende Wesen, die Vernunft, das in sich widersprechende sei. Es hilft nichts, daß die Wendung gebraucht wird, die Vernunft gerate nur durch die Anwendung der Kategorien in den Widerspruch. Denn es wird dabei behauptet, dieses Anwenden sei notwendig, und die Vernunft habe für das Erkennen keine andern Bestimmungen als die Kategorien. Erkennen ist in der Tat bestimmendes und bestimmtes Denken, ist die Vernunft nur leeres, unbestimmtes Denken, so denkt sie nichts. Wird aber am Ende die Vernunft auf jene leere Identität

²⁸ Nach der herkömmlichen Auffassung muß ein Fehler vorliegen, wenn das Erkennen in Widersprüche gerät. Nach Kant liegt es in der Natur des Denkens selbst, in Widersprüche (Antinomien) zu verfallen, wenn es das Unendliche erkennen will. Kant schließt daraus, daß das Absolute unerkennbar bleibt, Hegel dagegen folgert, daß das Erkennen trotz und mit Hilfe der Widersprüche dialektisch zu verfahren hat. — Kants Antinomienlehre hat nur eine negative Bedeutung, die positive Bedeutung der Antinomien besteht jedoch darin, daß alles Wirkliche entgegengesetzte Bestimmungen in sich enthält und jeder Gegenstand nur als konkrete Einheit entgegengesetzter Bestimmungen begriffen werden kann. Selbstverständlich kann es nicht bloß vier Antinomien geben. Was Hegel über die „beliebte Manier“ sagt, ein „fertiges Schema“ zu benutzen, ist durchaus berechtigt.

reduziert (s. im folg. §) so wird auch sie am Ende glücklich noch von dem Widerspruche befreit durch die leichte Aufopferung alles Inhaltes und Gehaltes. Es kann ferner bemerkt werden, daß die Ermangelung einer tiefen Betrachtung der Antinomie zunächst noch veranlaßte, daß Kant nur vier Antinomien aufführt. Er kam auf diese, indem er wie bei den sogenannten Paralogismen die Kategorientafel voraussetzte, wobei er die späterhin so beliebt gewordene Manier anwendete, statt die Bestimmungen eines Gegenstandes aus dem Begriffe abzuleiten, denselben bloß unter ein sonst fertiges Schema zu setzen. Das weitere Bedurfte in der Ausführung der Antinomien habe ich gelegentlich in meiner Wissenschaft der Logik aufgezeigt. — Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, daß nicht nur in den vier besonderen aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung, diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das dialektische Moment des Logischen bestimmt.

§ 49

γ) Der dritte Vernunftgegenstand ist Gott (§ 36), welcher erkannt, d. i. denkend bestimmt werden soll. Für den Verstand ist nun gegen die einfache Identität alle Bestimmung nur eine Schranke, eine Negation als solche, somit ist alle Realität nur schrankenlos d. i. unbestimmt zu nehmen, und Gott wird als Inbegriff aller Realitäten oder als das allerrealste Wesen zum einfachen Abstraktum, und für die Bestimmung bleibt nur die ebenso schlechthin abstrakte Bestimmtheit, das Sein, übrig. Abstrakte Identität, welche auch hier der Begriff genannt wird, und Sein sind die zwei Momente, deren Vereinigung es ist, die von der Vernunft gesucht wird, sie ist das Ideal der Vernunft.

§ 50

Diese Vereinigung läßt zwei Wege oder Formen zu, es kann nämlich von dem Sein angefangen und von da zum Abstraktum des Denkens übergegangen, oder umgekehrt kann der Übergang vom Abstraktum aus zum Sein bewerkstelligt werden

Was jenen Anfang mit dem Sein betrifft, so stellt sich das Sein, als das Unmittelbare, dar als ein unendlich vielfach bestimmtes Sein, eine erfüllte Welt Diese kann näher bestimmt werden als eine Sammlung von unendlich vielen Zufälligkeiten überhaupt (im kosmologischen Beweise) oder als eine Sammlung von unendlich vielen Zwecken und zweckmäßigen Verhältnissen (im physikotheologischen Beweise)²⁹ — Dieses erfüllte Sein denken heißt ihm die Form von Einzelheiten und Zufälligkeiten abstreifen, und es als ein allgemeines, an und für sich notwendiges und nach allgemeinen Zwecken sich bestimmendes und tatiges Sein, welches von jenem ersten verschieden ist, fassen, — als Gott. — Der Hauptsinn der Kritik dieses Ganges ist, daß derselbe ein Schließen, ein Übergang ist Indem nämlich die Wahrnehmungen und deren Aggregat, die Welt, an ihnen als solchen, nicht die Allgemeinheit zeigen, zu welcher das Denken jenen Inhalt reinigt, so werde hiemit diese Allgemeinheit nicht durch jene empirische Weltvorstellung berechtigt Dem Aufsteigen des Gedankens von der empirischen Weltvorstellung zu Gott wird somit der Hume'sche Standpunkt entgegengesetzt, (wie bei den Paralogismen s. § 47) — der Standpunkt, der es für unzulässig erklärt die Wahrnehmungen zu denken, daß das Allgemeine und Notwendige aus denselben herauszuheben

Weil der Mensch denkend ist, wird es eben so wenig der gesunde Menschenverstand als die Philosophie sich nehmen lassen, von und aus der empirischen Weltanschauung sich zu Gott zu erheben Dieses Erheben hat

²⁹ Der kosmologische Gottesbeweis schließt von der Existenz der Welt auf einen Urheber derselben, von der Bedingtheit alles Seienden auf eine letzte Ursache ein an sich seiendes absolutes Wesen — Der physikotheologische Beweis versucht Gottes Dasein aus der zweckmäßig-sinnvollen Einrichtung der Natur abzuleiten, er verfährt teleologisch

nichts anderes zu seiner Grundlage, als die denkende, nicht bloß sinnliche, tierische Betrachtung der Welt. Für das Denken und nur für das Denken ist das Wesen, die Substanz, die allgemeine Macht und Zweckbestimmung der Welt. Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes sind nur als die Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes in sich anzusehen, der ein denkender ist und das Sinnliche denkt³⁰. Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist nur Denken. Wenn solcher Übergang nicht gemacht werden soll, so heißt dies, es soll nicht gedacht werden. In der Tat machen die Tiere solchen Übergang nicht, sie bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen, sie haben deswegen keine Religion. Es ist sowohl überhaupt als insbesondere über die Kritik dieses Erhebens des Denkens zweierlei zu bemerken. Erstens wenn dasselbe in die Form von Schlüssen (sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes) gebracht ist, so ist der Ausgangspunkt allerdings die Weltanschauung, auf irgend eine Weise als ein Aggregat von Zufälligkeiten oder von Zwecken und zweckmäßigen Beziehungen bestimmt. Dieser Ausgangspunkt kann scheinen, im Denken, insofern es Schlüsse macht, als feste Grundlage und ganz so empirisch, wie dieser Stoff zunächst ist, zu bleiben und belassen zu werden. Die Beziehung des Ausgangspunktes auf den Endpunkt, zu welchem fortgegangen wird, wird so als nur affirmativ vorgestellt als ein Schließen von einem, das sei und bleibe, auf ein anderes, das ebenso auch sei. Allein es ist der große Irrtum, die Natur des Denkens nur in dieser Verstandesform erkennen zu wollen. Die empirische Welt denken heißt

³⁰ Mit diesem Satz rechtfertigt Hegel den Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen, und gleichzeitig weist er die notwendige Unvollkommenheit jedes derartigen Versuches auf

vielmehr wesentlich ihre empirische Form umandern und sie in ein Allgemeines verwandeln, das Denken ubt zugleich eine negative Tätigkeit auf jene Grundlage aus, der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit bestimmt wird, bleibt nicht in seiner ersten empirischen Gestalt. Es wird der innere Gehalt des Wahrgenommenen mit Entfernung und Negation der Schale herausgehoben.³¹ Die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes sind darum mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, weil sie das Moment der Negation, welches in dieser Erhebung enthalten ist, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn darin daß die Welt zufällig ist, liegt es selbst, daß sie nur ein Fallendes, Erscheinendes, an und für sich Nichtiges ist. Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, daß der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, daß diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist. Indem diese Erhebung Übergang und Vermittlung ist, so ist sie eben so sehr Aufheben des Überganges und der Vermittlung, denn das wodurch Gott vermittelt scheinen konnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt, nur die Nichtigkeit des Seins der Welt ist das Band der Erhebung, so daß das was als das Vermittelnde ist verschwindet, und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird — Es ist vornehmlich jenes nur als affirmativ gefaßte Verhältnis als Verhältnis zwischen zwei Seienden, an das sich Jacobi³² halt, indem er das Beweisen des Verstandes bekämpft, er macht demselben den gerechten Vorwurf, daß damit Bedingungen (die Welt) für das Unbedingte aufgesucht werden, daß das Unendliche (Gott) auf solche Weise als begründet und abhängig vorgestellt werde. Allein jene Erhebung, wie sie im Geiste ist,

Hegel verweist hier auf zwei frühere Paragraphen seines Werks Vgl. das 23. und 24. Lesestück! Der Vorwurf, daß Spinozismus: Atheismus sei, wurde auch von Jacobi erhoben

korrigiert selbst diesen Schein; ihr ganzer Gehalt vielmehr ist die Korrektion dieses Scheins. Aber diese wahre Natur des wesentlichen Denkens, in der Vermittlung die Vermittlung selbst aufzuheben, hat Jacobi nicht erkannt, und daher falschlich den richtigen Vorwurf, den er dem nur reflektierenden Verstande macht, für einen das Denken überhaupt, damit auch das vernünftige Denken treffenden Vorwurf gehalten.

Zur Erläuterung von dem Übersehen des negativen Moments kann beispielsweise der Vorwurf angeführt werden, der dem Spinozismus gemacht wird, daß er Pantheismus und Atheismus sei. Die absolute Substanz Spinoza's ist freilich noch nicht der absolute Geist, und es wird mit Recht gefordert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. Wenn aber Spinoza's Bestimmung so vorgestellt wird, daß er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt vermische und die Welt zu Gott mache, so wird dabei vorausgesetzt, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, affirmative Realität besitze. Mit dieser Voraussetzung wird freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt Gott schlechthin verendlicht und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannichfaltigkeit der Existenz herabgesetzt. Abgesehen davon, daß Spinoza Gott nicht definiert, daß er die Einheit Gottes und der Welt, sondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sei, so liegt es schon in dieser Einheit, selbst auch wenn sie auf jene erste ganz ungeschickte Weise genommen wird, daß in dem spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und nur Gott ist, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden. Schreibt man doch den Völkern, welche den Affen, die Kuh, steinerne, eiserne Statuen u. s. f. als Gott verehren, noch Religion zu. Aber im Sinne der Vorstellung geht es noch vielmehr gegen den Mann, ihre eigene Voraussetzung aufzugeben, daß dies ihr Aggregat von

Endlichkeit, welches Welt genannt wird, wirkliche Realität habe. Daß es, wie sie sich ausdrücken konnte, keine Welt gebe [= Akosmismus], so etwas anzunehmen halt man leicht für ganz unmöglich oder wenigstens für viel weniger möglich, als daß es einem in den Kopf kommen könne, daß es keinen Gott gebe [= Atheismus]. Man glaubt und dies eben nicht zur eigenen Ehre viel leichter, daß ein System Gott leugne, als daß es die Welt leugne, man findet viel begreiflicher, daß Gott geleugnet werde, als daß die Welt geleugnet werde.

Die zweite Bemerkung betrifft die Kritik des Gehalts, den jene denkende Erhebung zunächst gewinnt. Dieser Gehalt, wenn er nur in den Bestimmungen der Substanz der Welt, des notwendigen Wesens derselben, einer zweckmäßig einrichtenden und dirigierenden Ursache usf. besteht, ist freilich dem nicht angemessen, was unter Gott verstanden wird oder verstanden werden soll. Allein abgesehen von der Manier eine Vorstellung von Gott vorauszusetzen, und nach solcher Voraussetzung ein Resultat zu beurteilen, so haben jene Bestimmungen schon großen Wert und sind notwendige Momente in der Idee Gottes. Um in diesem Wege den Gehalt in seiner wahrhaften Bestimmung, die wahrhafte Idee Gottes vor das Denken zu bringen, dafür muß freilich der Ausgangspunkt nicht von untergeordnetem Inhalte ausgenommen werden. Die bloß zufälligen Dinge der Welt sind eine sehr abstrakte Bestimmung. Die organischen Gebilde und deren Zweckbestimmungen gehören dem höheren Kreise, dem Leben, an. Allein außerdem, daß die Betrachtung der lebendigen Natur und der sonstigen Beziehung der vorhandenen Dinge auf Zwecke, durch Geringfügigkeit von Zwecken, ja durch selbst kindische Anführungen von Zwecken und deren Beziehungen verunreinigt werden kann, so ist die nur lebendige Natur selbst in der Tat noch nicht dasjenige, woraus die wahrhafte Bestimmung der Idee Gottes gefaßt werden kann. Gott ist mehr als lebendig, er ist Geist. Die geistige Natur ist

allein der würdigste und wahrhafteste Ausgangspunkt für das Denken des Absoluten, insofern das Denken sich einen Ausgangspunkt nimmt und den nächsten nehmen will

§ 51

Der andere Weg der Vereinigung, durch die das Ideal zu Stande kommen soll, geht vom Abstraktum des Denkens aus fort zur Bestimmung, für die nur das Sein übrig bleibt, — ontologischer Beweis vom Dasein Gottes³⁸ Der Gegensatz, der hier abstrakt subjektiv vorkommt, ist der des Denkens und Seins, da im ersten Wege das Sein den beiden Seiten gemeinschaftlich ist, und der Gegensatz nur den Unterschied von dem Vereinzelten und Allgemeinen betrifft. Was der Verstand diesem andern Wege entgegenstellt, ist an sich dasselbe, was so eben angeführt worden, daß nämlich wie in dem Empirischen sich das Allgemeine nicht vorfinde, so sei ebenso umgekehrt im Allgemeinen das Bestimmte nicht enthalten, und das Bestimmte ist hier das Sein. Oder das Sein könne nicht aus dem Begriffe abgeleitet und heraus analysiert werden. Die kantische Kritik des ontologischen Beweises hat ohne Zweifel auch dadurch eine so unbedingt günstige Auf- und Abnahme gefunden, daß Kant zur Verdeutlichung, welcher ein Unterschied sei zwischen Denken und Sein, das Beispiel von den hundert Talern gebraucht hat, die dem Begriffe nach gleich hundert seien, ob sie nur möglich oder wirklich seien, aber für meinen Vermögenszustand mache dies einen wesentlichen Unterschied aus. — Nichts kann so einleuchtend sein, als daß dergleichen, was ich mir denke oder vorstelle, darum noch nicht wirklich ist, — der Gedanke, daß Vorstellen oder auch der Begriff zum Sein nicht hinreicht. — Abgesehen davon, daß es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden konnte dergleichen wie hundert Taler einen Begriff zu nennen, so sollten doch wohl zunächst

³⁸ Der ontologische Gottesbeweis schließt von dem Begriff eines vollkommensten und allerrealsten Wesens auf dessen Existenz

diejenigen, die immer und immer gegen die philosophische Idee wiederholen, daß Denken und Sein verschieden seien, endlich voraussetzen, den Philosophen sei dies gleichfalls nicht unbekannt, was kann es in der Tat für eine trivialere Kenntnis geben? Alsdenn aber mußte bedacht werden, daß wenn von Gott die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Taler und irgend ein besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der Tat ist alles Endliche dies und nur dies, daß das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das Sein, das nur „als existierend gedacht“ werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht. — Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der Tat nur die Natur des Begriffes selbst enthält. Daß aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne das Sein in sich schließt, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst, das Sein ist aber nichts Anderes als dieses. — Es mußte, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung wie Sein ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste, ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als Sein. Nur dies mag noch geringer sein, was man sich etwa beim Sein zunächst vorstellt, nämlich eine äußerliche sinnliche Existenz, wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe, von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichem Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen. — Übrigens vermag die triviale Bemerkung der Kritik, daß der Gedanke und das Sein verschieden seien, dem Menschen etwa den Gang seines Geistes vom Gedanken

Gottes aus zu der Gewißheit, daß er ist, höchstens zu storen aber nicht zu benehmen Dieser Übergang, die absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens Gottes von seinem Sein ist es auch, was in der Ansicht des unmittelbaren Wissens oder Glaubens in sein Recht wieder hergestellt worden ist, wovon nachher [§§ 61 ff.]

§ 52

Dem Denken bleibt auf diese Weise auf seiner höchsten Spitze die Bestimmtheit etwas äußerliches, es bleibt nur schlechthin abstraktes Denken, welches hier [bei Kant] immer Vernunft heißt Diese, ist hiemit das Resultat, liefert nichts als die formelle Einheit zur Vereinfachung und Systematisierung der Erfahrungen, ist ein Kanon, nicht ein Organon der Wahrheit, vermag nicht eine Doktrin des Unendlichen sondern nur eine Kritik der Erkenntnis zu liefern Diese Kritik besteht in ihrer letzten Analyse in der Versicherung, daß das Denken in sich nur die unbestimmte Einheit und die Taugkeit dieser unbestimmten Einheit sei³⁴.

§ 53

b) Die praktische Vernunft wird als der sich selbst und zwar auf allgemeine Weise bestimmende d i denkende Wille gefaßt Sie soll Imperative, objektive Gesetze der Freiheit geben, d i solche, welche sagen, was geschehen soll Die Berechtigung, hier das Denken als objektiv bestimmende Tätigkeit (— d i in der Tat eine Vernunft) anzunehmen, wird darein gesetzt, daß die praktische Freiheit durch Erfahrung bewiesen d i in der Erscheinung des Selbstbewußtseins nachgewiesen werden könne Gegen diese Erfahrung im Bewußtsein rekurriert alles, was der Determinismus³⁵ ebenso aus der Erfahrung

³⁴ Hier ist die Auseinandersetzung mit der „Kritik der reinen Vernunft“, die § 42 begann, beendet Hegel wendet sich nunmehr zu der „Kritik der praktischen Vernunft“ und der „Kritik der Urteilskraft“

³⁵ Lehre von der totalen, ursächlichen Bestimmtheit des Weltgeschehens, also auch des menschlichen Willens

dagegen vorbringt, insbesondere die skeptische (auch Hume-
sche) Induktion von der unendlichen Verschieden-
heit desjenigen, was für Recht und Pflicht unter den Men-
schen gilt, daß der objektiv sein sollenden Gesetze der Frei-
heit

§ 54

Für das, was das praktische Denken sich zum Gesetz mache
für das Kriterium des Bestimmens seiner in sich selbst
ist wieder nichts Anderes vorhanden, als dieselbe abstrakte
Identität des Verstandes, daß kein Widerspruch in dem
Bestimmen Statt finde, — die praktische Vernunft kommt
damit über den Formalismus nicht hinaus, welcher das letzte
der theoretischen Vernunft sein soll

Aber diese praktische Vernunft setzt die allgemeine Bestim-
mung, das Gute, nicht nur in sich, sondern ist erst
eigentlicher praktisch in der Forderung, daß das Gute
weltliches Dasein, äußerliche Objektivität habe, daß der
Gedanke nicht bloß subjektiv, sondern objektiv über-
haupt sei. Von diesem Postulate der praktischen Vernunft
nachher [§ 59f]

§ 55

c) Der reflektierenden Urteilskraft wird das
Prinzip eines anschauenden Verstandes zugeschrie-
ben, daß worin das Besondere, welches für das All-
gemeine (die abstrakte Identität) zufällig sei und da-
von nicht abgeleitet werden könne, durch dies Allgemeine
selbst bestimmt werde, — was in den Produkten der Kunst
und der organischen Natur erfahren werde

Die Kritik der Urteilskraft hat das Ausgezeich-
nete, daß Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken
der Idee ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines
intuitiven Verstandes, innerer Zweckmäßigkeit
usf. ist das Allgemeine zugleich als an ihm
selbst konkret gedacht. In diesen Vorstellungen allein
zeigt daher die kantische Philosophie sich spekula-
tiv³⁶. Viele, namentlich Schiller, haben an der Idee

³⁶ Hegel stellt also die „Kritik der Urteilskraft“ am höchsten an
dieses Werk Kants, sowie an Schillers und Goethes Ideen knüpft
er selbst vor allem an.

des Kunstschönen, der konkreten Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den Abstraktionen des trennenden Verstandes gefunden, andere³⁷ an der Anschauung und dem Bewußtsein der Lebendigkeit überhaupt, es sei natürlicher oder intellektueller Lebendigkeit — Das Kunstprodukt, wie die lebendige Individualität sind zwar beschränkt in ihrem Inhalte, aber die auch dem Inhalte nach umfassende Idee stellt Kant in der postulierten Harmonie der Natur oder Notwendigkeit mit dem Zwecke der Freiheit, in dem als realisiert gedachten Endzwecke der Welt auf. Aber die Faulheit des Gedankens, wie es genannt werden kann, hat bei dieser höchsten Idee an dem Sollen³⁸ einen zu leichten Ausweg, gegen die wirkliche Realisierung des Endzwecks an dem Geschiedensein des Begriffs und der Realität festzuhalten. Die Gegenwart hingegen der lebendigen Organisationen und des Kunstschönen zeigt auch für den Sinn und die Anschauung schon die Wirklichkeit des Ideals. Die kantischen Reflexionen über diese Gegenstände waren daher besonders geeignet, das Bewußtsein in das Fassen und Denken der konkreten Idee einzuführen.

§ 56

Hier ist der Gedanke eines andern Verhältnisses vom Allgemeinen des Verstandes zum Besondern der Anschauung aufgestellt, als in der Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft zu Grunde liegt. Es verknüpft sich damit aber nicht die Einsicht, daß jenes das wahre, ja die Wahrheit selbst ist. Vielmehr wird diese Einheit nur aufgenommen wie sie in endlichen Erscheinungen zur Existenz kommt, und wird in der Erfahrung aufgezeigt. Solche Erfahrung zunächst im Subjekte gewahrt teils das Genie, das Vermögen ästhetische Ideen zu produzieren, die Vorstellungen der freien Einbildungskraft, die einer Idee dienen und zu denken geben, ohne daß solcher

³⁷ Hegel denkt an die Romantiker; auch wohl an Goethe.

³⁸ Dieser kritische Hieb geht auf Fichte.

Inhalt in einem Begriffe ausgedrückt ware oder sich darin ausdrücken ließe, teils das Geschmacksurteil, das Gefühl der Zusammenstimmung der Anschauungen oder Vorstellungen in ihrer Freiheit, zum Verstande in seiner Gesetzmäßigkeit

§ 57

Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ferner für die lebendigen Naturprodukte wird als der Zweck bestimmt, der tätige Begriff, das in sich bestimmte und bestimmende Allgemeine. Zugleich wird die Vorstellung der äußerlichen oder endlichen Zweckmäßigkeit entfernt, in welcher der Zweck für das Mittel und das Material, worin er sich realisiert, nur äußerliche Form ist. Wo hingegen im Lebendigen der Zweck in der Materie immanente Bestimmung und Tätigkeit ist, und alle Glieder ebenso sich gegenseitig Mittel als Zweck sind

§ 58

Wenn nun gleich in solcher Idee das Verstandesverhältnis von Zweck und Mittel, von Subjektivität und Objektivität aufgehoben ist, so wird nun doch wieder im Widerspruch hiemit der Zweck für eine Ursache erklärt, welche nur als Vorstellung d. h. als ein Subjektives existiere und tätig sei, hiemit denn auch die Zweckbestimmung nur für ein unserem Verstande angehöriges Prinzip der Beurteilung erklärt

Nachdem es einmal Resultat der kritischen Philosophie ist, daß die Vernunft nur Erscheinungen erkennen könne, so hatte man doch wenigstens für die lebendige Natur eine Wahl zwischen zwei gleich subjektiven Denkweisen, und nach der Kantischen Darstellung selbst eine Verbindlichkeit, die Naturprodukte nicht bloß nach den Kategorien von Qualität, Ursache und Wirkung, Zusammensetzung, Bestandteilen u. s. f. zu erkennen. Das Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit, in wissenschaftlicher Anwendung festgehalten und entwickelt, wurde eine ganz andere, höhere Betrachtungsweise herbeigeführt haben

§ 59

Die Idee nach diesem Prinzip in ihrer ganzen Unbeschränktheit wäre, daß die von der Vernunft bestimmte Allgemeinheit, — der absolute Endzweck, das Gute, in der Welt verwirklicht wurde, und zwar durch ein drittes, die diesen Endzweck selbst setzende und ihn realisierende Macht, — Gott, in welchem, der absoluten Wahrheit, hiemit jene Gegensätze von Allgemeinheit und Einzelheit, von Subjektivität und Objektivität aufgelöst und für unselbständig und unwahr erklärt sind

§ 60

Allein das Gute, — worin der Endzweck der Welt gesetzt wird, ist von vorn herein nur als unser Gutes, als das moralische Gesetz unserer praktischen Vernunft bestimmt, so daß die Einheit weiter nicht geht, als auf die Übereinstimmung des Weltzustands und der Weltereignisse mit unserer Moralität³⁹ Außerdem daß selbst mit dieser Beschränkung der Endzweck, das Gute, ein bestimmungsloses Abstraktum ist, wie auch das, was Pflicht sein soll. Näher wird gegen diese Harmonie der Gegensatz, der in ihrem Inhalte als unwahr gesetzt ist, wieder erweckt und behauptet, so daß die Harmonie als ein nur Subjektives bestimmt wird, — als ein solches, das nur sein soll, da das zugleich nicht Realität hat, — als ein Geglaubtes, dem nur subjektive Gewißheit, nicht Wahrheit, da nicht jene der Idee entsprechende Objektivität zukomme — Wenn dieser Widerspruch dadurch verdeckt zu werden scheint, daß die Realisierung der Idee in die Zeit, in eine Zukunft, wo die Idee auch seine, verlegt wird, so ist solche sinnliche Be-

³⁹ In den eigenen Worten von Kants Kritik der Urteilskraft S 427 Endzweck ist bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen, und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt [Anmerkung von Hegel]

dingung, wie die Zeit, das Gegenteil vielmehr von einer Auflösung des Widerspruchs, und die entsprechende Verstandesvorstellung, der unendliche Progreß, ist unmittelbar nichts als der perennierend gesetzte Widerspruch selbst

Es kann noch eine allgemeine Bemerkung über das Resultat gemacht werden, welches sich aus der kritischen Philosophie für die Natur des Erkennens ergeben, und zu einem der Vorurteile d. i. allgemeinen Voraussetzungen der Zeit erhoben hat

In jedem dualistischen System, insbesondere aber im kantischen gibt sich sein Grundmangel durch die Inkonsistenz das zu vereinen, was einen Augenblick vorher als selbstständig somit als unvereinbar erklärt worden ist, zu erkennen Wie so eben das Vereinte für das Wahrhafte erklärt worden ist, so wird sogleich vielmehr für das Wahrhafte erklärt, daß die beiden Momente, denen in der Vereinigung als ihrer Wahrheit das Für-sich-bestehen abgesprochen worden ist, nur so, wie sie getrennte sind, Wahrheit und Wirklichkeit haben. Es fehlt bei solchem Philosophieren das einfache Bewußtsein, daß mit diesem Herüber- und Hinübergehen selbst jede dieser einzelnen Bestimmungen für unbefriedigend erklärt wird, und der Mangel besteht in der einfachen Unvermögenheit, zwei Gedanken, — und es sind der Form nach nur zwei vorhanden, zusammen zu bringen. Es ist darum die größte Inkonsistenz einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits das Erkennen als etwas Absolutes zu behaupten, indem man sagt das Erkennen könne nicht weiter, dies sei die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie nichts von ihrer allgemeinen Schranke wissen, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke für uns ist, nicht für sie Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist⁴⁰ Die lebendigen Dinge haben das

⁴⁰ Dieser Satz ist von großer Wichtigkeit, er rechtfertigt die dialektische Methode

Vorrecht des Schmerzes vor den leblosen, selbst für jene wird eine einzelne Bestimmtheit zur Empfindung eines Negativen, weil sie als lebendig die Allgemeinheit der Lebendigkeit, die über das Einzelne hinaus ist, in ihnen haben, in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen Widerspruch als in ihnen existierend empfinden. Dieser Widerspruch ist nur in ihnen, insofern beides in dem Einen Subjekt ist, die Allgemeinheit ihres Lebensgefühls, und die gegen dasselbe negative Einzelheit Schranke, Mangel bestimmt, durch die Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. Es ist daher nur Bewußtlosigkeit nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte diesseits im Bewußtsein ist.

Über jenes Resultat vom Erkennen kann noch die weitere Bemerkung angeschlossen werden, daß die kantische Philosophie auf die Behandlung der Wissenschaften keinen Einfluß hat haben können. Sie läßt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten. Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der kantischen Philosophie genommen ist, so zeigt sich im Verfolge der Abhandlung selbst, daß jene Sätze nur ein überflüssiger Zierrat waren und derselbe empirische Inhalt aufgetreten wäre, wenn jene etlichen ersten Blätter weggelassen worden wären⁴¹.

⁴¹ Sogar im „Handbuche der Metrik von Herrmann“ ist der Anfang mit Paragraphen kantischer Philosophie gemacht; ja in § 8 wird gefolgert, daß das Gesetz des Rhythmus 1) ein objektives, 2) ein formales, 3) ein a priori bestimmtes Gesetz sein müsse. Man vergleiche nun mit diesen Forderungen und den weiter folgenden Prinzipien von Kausalität und Wechselwirkung, die Abhandlung der Versmaße selbst, auf welche jene formelle Prinzipien nicht den geringsten Einfluß ausuben. [Anmerkung von Hegel]

Was die nähere Vergleichung der Kantischen Philosophie mit dem metaphysizierenden Empirismus betrifft, so halt sich zwar der unbefangene Empirismus an die sinnliche Wahrnehmung, aber laßt ebenso eine geistige Wirklichkeit, eine übersinnliche Welt zu, wie auch ihr Inhalt beschaffen sei, ob er aus dem Gedanken, aus der Phantasie u s f abstamme. Der Form nach hat dieser Inhalt die Beglaubigung, wie der sonstige Inhalt des empirischen Wissens in der Autorität der äußern Wahrnehmung, in geistiger Autorität. Aber der reflektierende und die Konsequenz sich zum Prinzip machende Empirismus bekämpft solchen Dualismus des letzten, höchsten Inhalts, und negiert die Selbständigkeit des denkenden Prinzips und einer in ihm sich entwickelnden geistigen Welt. Der Materialismus ist das konsequente System des Empirismus. — Die Kantische Philosophie stellt diesem Empirismus das Prinzip des Denkens und der Freiheit schlechthin gegenüber, und schließt sich dem ersten Empirismus an, ohne im geringsten aus dessen allgemeinem Prinzip heraus zu treten. Die eine Seite ihres Dualismus bleibt die Welt der Wahrnehmung und des über sie reflektierenden Verstandes.⁴² Diese Welt wird zwar für eine Welt von Erscheinungen ausgegeben. Dies ist jedoch ein bloßer Titel, eine nur formelle Bestimmung, denn Quelle, Gehalt und Betrachtungsweise bleiben ganz dieselben. Die andere Seite ist dagegen die Selbständigkeit des sich erfassenden Denkens, das Prinzip der Freiheit, welches sie mit der vormaligen, gewöhnlichen Metaphysik gemein hat, aber alles Inhaltes entleert und ihm keinen wieder zu verschaffen vermag. Dies Denken, hier Vernunft genannt, wird als aller Bestimmung beraubt, aller Autorität enthoben. Die Hauptwirkung, welche die Kantische Philosophie gehabt hat, ist gewesen, das Bewußtsein dieser absoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die, ob sie um ihrer Abstraktion willen zwar aus sich zu nichts

⁴² Hegel spricht deshalb auch häufig von Kants Reflexionsphilosophie. — Fichte wird von ihm gleichfalls den Reflexionsphilosophen zugezählt.

sich entwickeln und keine Bestimmungen weder Erkenntnisse noch moralische Gesetze hervorbringen kann, doch schlechthin sich weigert etwas, das den Charakter einer *Außerlichkeit* hat, in sich gewahren und gelten zu lassen. Das Prinzip der *Unabhängigkeit* der *Vernunft*, ihrer absoluten Selbständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Prinzip der Philosophie, wie als eines der Vorurteile der Zeit, anzusehen.

C. Dritte Stellung des Denkens zur Objektivität

Das unmittelbare Wissen

§ 61

In der kritischen Philosophie wird das Denken so aufgefaßt, daß es *subjektiv* und dessen letzte, unüberwindliche Bestimmung die *abstrakte Allgemeinheit*, die formelle Identität sei, das Denken wird so der Wahrheit als in sich konkreter Allgemeinheit entgegengesetzt. In dieser höchsten Bestimmung des Denkens, welche die Vernunft sei, kommen die Kategorien nicht in Betracht — Der entgegengesetzte Standpunkt ist, das Denken als Tätigkeit nur des *Besondern* aufzufassen und es auf diese Weise gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu fassen.

§ 62

Das Denken als Tätigkeit des Besonderen hat nur die *Kategorien* zu seinem Produkte und Inhalte. Diese, wie sie der Verstand festhält, sind *beschränkte Bestimmungen*, Formen des *Bedingten*, *Abhängigen*, *Vermittelten*. Für das darauf beschränkte Denken ist das Unendliche, das Wahre, nicht, es kann keinen Übergang zu demselben machen (gegen die Beweise vom Dasein Gottes). Diese Denkbestimmungen werden auch *Begriffe* genannt, und einen Gegenstand begreifen heißt insofern nichts als ihn in der Form eines *Bedingten* und *Vermittelten* fassen, somit insofern er das Wahre, Unendliche, Unbedingte ist, ihn in ein bedingtes und Vermitteltes verwandeln und

auf solche Weise, statt das Wahre denkend zu erfassen, es vielmehr in Unwahres verkehren

Dies ist die einzige einfache Polemik, welche der Standpunkt vorbringt, der das nur unmittelbare Wissen von Gott und von dem Wahren behauptet. Früher sind von Gott die sogenannten anthropopathischen [vermenschlichenden] Vorstellungen aller Art als endlich und daher des Unendlichen unwürdig entfernt worden, und er war dadurch bereits zu einem erklecklich leeren Wesen gediehen. Aber die Denkbestimmungen wurden im Allgemeinen noch nicht unter dem Anthropopathischen befaßt, vielmehr galt das Denken dafür, daß es den Vorstellungen des Absoluten die Endlichkeit abstreife, — nach dem oben bemerkten Vorurteile aller Zeiten, daß man erst durch das Nachdenken zur Wahrheit gelange. Nun sind zuletzt auch die Denkbestimmungen überhaupt für Anthropopathismus, und das Denken für die Tätigkeit, nur zu verendlichen, erklärt worden. — In der VII Beilage zu den Briefen über Spinoza⁴³ hat Jacobi diese Polemik am bestimmtesten vorgetragen, welche er übrigens aus Spinozas Philosophie selbst geschöpft und für die Bekämpfung des Erkennens überhaupt angewendet hat. Von dieser Polemik wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefaßt, als das denkende Fortgehen durch Reihen von Bedingtem zu Bedingtem, in denen jedes, was Bedingung, selbst wieder nur ein Bedingtes ist, — durch bedingte Bedingungen Erklären und Begreifen heißt. Hiernach, Etwas als vermittelt durch ein Anderes aufzeigen, somit ist aller Inhalt nur ein besonderer, abhängiger und endlicher, das Unendliche, Wahre, Gott liegt außer dem Mechanismus solchen Zusammenhangs, auf welchen das Erkennen eingeschränkt sei. — Es ist wichtig, daß indem die Kantische Philosophie die Endlichkeit der Kategorien vornehmlich nur in die formelle Bestimmung ihrer Subjektivität gesetzt hat, in dieser Polemik die Kategorien nach ihrer Bestimmtheit zur Sprache kommen, und die Kategorie

⁴³ Vgl. den Jacobi-Abschnitt unseres Lesebuchs

als solche für endlich erkannt wird — Jacobi hat insbesondere die glänzenden Erfolge der Wissenschaften, die sich auf die Natur beziehen, (der sciences exactes) im Erkennen der natürlichen Kräfte und Gesetze vor Augen gehabt. Immanent auf diesem Boden des Endlichen läßt sich freilich das Unendliche nicht finden, wie denn Lalande⁴⁴ gesagt hat, daß er den ganzen Himmel durchsucht, aber Gott nicht gefunden habe, (vergl. Anm. 39 zu § 60). Als letztes Resultat ergab sich auf diesem Boden das Allgemeine als das unbestimmte Aggregat des äußerlichen Endlichen, die Materie, und Jacobi sah mit Recht keinen andern Ausgang auf dem Wege des bloßen Fortgehens in Vermittlungen.

§ 63

Zugleich wird behauptet, daß die Wahrheit für den Geist ist, so sehr daß es die Vernunft allein ist, durch welche der Mensch besteht, und daß sie das Wissen von Gott ist. Weil aber das vermittelnde Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt sein soll, so ist die Vernunft unmittelbares Wissen, Glaube.

Wissen, Glauben, Denken, Anschauen sind die auf diesem Standpunkte vorkommenden Kategorien, die, indem sie als bekannt vorausgesetzt werden, nur zu häufig nach bloßen psychologischen Vorstellungen und Unterscheidungen willkürlich gebraucht werden, was ihre Natur und Begriff ist, dies worauf es allein ankommt, wird nicht untersucht. So findet man das Wissen sehr gewöhnlich dem Glauben entgegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wissen bestimmt, hiermit sogleich auch für ein Wissen anerkannt wird. Es wird sich auch wohl als empirische Tatsache finden, daß das im Bewußtsein ist, was man glaubt, daß man somit wenigstens davon weiß, auch das, was man glaubt, als etwas Gewisses im Bewußtsein ist, daß man es also weiß — So wird ferner vornehmlich Denken dem unmittelbaren Wissen und Glauben, und

⁴⁴ Joseph Jérôme Lefrançois de Lalande, Direktor der Pariser Sternwarte (1732—1807)

insbesondere dem Anschauen entgegengesetzt Wird das Anschauen als i n t e l l e k t u e l l bestimmt, so kann dies nichts als d e n k e n d e s Anschauen heißen, wenn man anders unter dem Intellektuellen hier, wo Gott der Gegenstand ist, etwa nicht auch Phantasievorstellungen und Bilder verstehen will Es geschieht in der Sprache dieses Philosophierens, daß Glauben auch in Beziehung auf die gemeinen Dinge der s i n n l i c h e n Gegenwart gesagt wird Wir g l a u b e n, sagt Jacobi, daß wir einen K o r p e r haben, wir glauben an die E x i s t e n z der s i n n l i c h e n Dinge Allein wenn vom Glauben an das Wahre und Ewige die Rede ist, davon, daß Gott in dem unmittelbaren Wissen, Anschauen geoffenbart, gegeben sei, so sind dies keine sinnlichen Dinge, sondern ein i n s i c h allgemeiner Inhalt, nur Gegenstände für den denkenden Geist Auch indem die E i n z e l n h e i t als Ich, die P e r s o n l i c h k e i t, insofern nicht ein e m p i r i s c h e s Ich, eine b e s o n d e r e Persönlichkeit Gottes vor dem Bewußtsein ist, so ist von r e i n e r, d. i. der i n s i c h allgemeinen Persönlichkeit die Rede, eine solche ist Gedanke und kommt nur dem Denken zu — Reines A n s c h a u e n ferner ist nur ganz dasselbe, was reines Denken ist Anschauen, Glauben drücken zunächst die bestimmten Vorstellungen aus, die wir mit diesen Worten im gewöhnlichen Bewußtsein verbinden, so sind sie vom Denken freilich verschieden und dieser Unterschied ist ungefähr jedem verständlich Aber nun sollen auch Glauben und Anschauen in höherem Sinn, sie sollen als Glauben an Gott, als intellektuelles Anschauen Gottes, genommen werden, d. h. es soll gerade von dem abstrahiert werden, was den Unterschied von Anschauen, Glauben und vom Denken ausmacht Es ist nicht zu sagen, wie Glauben und Anschauen in diese höhere Region versetzt noch vom Denken verschieden seien Man meint mit solchen leer gewordenen Unterschieden sehr Wichtiges gesagt und behauptet zu haben und Bestimmungen zu bestreiten, welche mit den behaupteten dieselben sind — Der Ausdruck G l a u b e n jedoch führt den besondern Vorteil mit sich, daß er an

den christlich-religiösen Glauben erinnert, diesen einzuschließen oder gar leicht dasselbe zu sein scheint, so daß dieses glaubige Philosophieren wesentlich fromm und christlich-fromm aussieht und auf den Grund dieser Frommigkeit hin sich die Freiheit gibt, um so mehr mit Prätension und Autorität seine beliebigen Versicherungen zu machen. Man muß sich aber vom Scheine nicht über das, was sich durch die bloße Gleichheit der Worte einschleichen kann, tauschen lassen, und den Unterschied wohl festhalten. Der christliche Glaube schließt eine Autorität der Kirche in sich, der Glaube aber jenes philosophierenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eignen subjektiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objektiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntnis, der Inhalt dieses Glaubens aber ist so unbestimmt in sich, daß er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zulaßt, aber eben so sehr auch den Glauben, daß der Dalailama, der Stier, der Affe u. s. f. Gott ist, in sich begreift, und daß er für sich sich auf den Gott überhaupt, das höchste Wesen, einschränkt. Der Glaube selbst in jenem philosophisch-seinsollenden Sinne ist nichts als das trockne Abstraktum des unmittelbaren Wissens, eine ganz formelle Bestimmung, die nicht mit der geistigen Fülle des christlichen Glaubens, weder nach der Seite des glaubigen Herzens und des ihm innewohnenden heiligen Geistes, noch nach der Seite der inhaltvollen Lehre, zu verwechseln noch für diese Fülle zu nehmen ist.

Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wissen heißt, ist übrigens ganz dasselbe, was sonst Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, common sense, Gemeinsinn, genannt worden ist. Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtsein findet, eine Tatsache in diesem ist, zum Prinzip

§ 64

Das, was dieses unmittelbare Wissen weiß, ist, daß das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer Vorstellung ist, auch ist, — daß im Bewußtsein mit dieser Vorstellung unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres Seins verbunden ist

Es kann der Philosophie am wenigsten in Sinn kommen, diesen Sätzen des unmittelbaren Wissens widersprechen zu wollen, sie konnte sich vielmehr Glück wünschen, daß diese ihre alten Satze, welche sogar ihren ganzen allgemeinen Inhalt ausdrücken, auf solche freilich unphilosophische Weise gewissermaßen ebenfalls zu allgemeinen Vorurteilen der Zeit geworden sind. Vielmehr kann man sich nur darüber wundern, daß man meinen konnte, der Philosophie seien diese Satze entgegengesetzt, — die Satze daß das, was für wahr gehalten wird, dem Geiste immanent (§ 63) und daß für den Geist Wahrheit sei (ebendas). In formeller Rücksicht ist insbesondere der Satz interessant, daß nämlich mit dem Gedanken Gottes sein Sein, mit der Subjektivität, die der Gedanke zunächst hat, die Objektivität unmittelbar und unzertrennlich verknüpft ist. Ja die Philosophie des unmittelbaren Wissens geht in ihrer Abstraktion so weit, daß nicht nur mit dem Gedanken Gottes allein sondern auch in der Anschauung mit der Vorstellung meines Körpers und der äußerlichen Dinge die Bestimmung ihrer Existenz ebenso unzertrennlich verbunden sei. — Wenn die Philosophie solche Einheit zu beweisen, d. i. zu zeigen bestrebt ist, daß es in der Natur des Gedankens oder der Subjektivität selbst liege, unzertrennlich von dem Sein oder der Objektivität zu sein, so möchte es mit solchen Beweisen eine Bewandnis haben, welche es wollte, die Philosophie muß auf allen Fall damit ganz zufrieden sein, daß behauptet und gezeigt wird, daß ihre Satze auch Tatsachen des Bewußtseins sind, hiemit mit der Erfahrung übereinstimmen. — Der Unterschied zwischen dem Behaupten des unmittelbaren Wissens und zwischen der Philosophie läuft allein darauf hinaus, daß das unmittelbare Wissen

sich eine ausschließende Stellung gibt, oder allein darauf, daß es sich dem Philosophieren entgegenstellt — Aber auch in der Weise der Unmittelbarkeit ist jener Satz, um den, wie man sagen kann, sich das ganze Interesse der neuen Philosophie dreht, sogleich von deren Urheber ausgesprochen worden *Cogito, ergo sum* Man muß von der Natur des Schlusses etwa nicht viel mehr wissen, als daß in einem Schlusse *Ergo*, vorkomme, um jenen Satz für einen Schluß anzusehen, wo wäre der *medius terminus*? und ein solcher gehört doch wohl wesentlichlicher zum Schlusse, als das Wort *Ergo*⁴⁵ Will man aber, um den Namen zu rechtfertigen, jene Verbindung bei Descartes einen unmittelbaren Schluß nennen, so heißt diese überflüssige Form nichts Anderes, als eine durch nichts vermittelte Verknüpfung unterschiedener Bestimmungen Dann aber ist die Verknüpfung des Seins mit unsern Vorstellungen, welche der Satz des unmittelbaren Wissens ausdrückt, nicht mehr und nicht weniger ein Schluß — Aus Herrn Hothos⁴⁶ Dissertation über die Cartesische Philosophie, die im Jahre 1826 erschienen ist, entnehme ich die Zitate, in denen auch Descartes selbst ausdrücklich sich darüber erklärt, daß der Satz *cogito, ergo sum*, kein Schluß ist, die Stellen sind *Respons ad II Object. De Methodo IV Ep. I 118* Aus ersterer Stelle führe ich die nähern Ausdrücke an, Descartes sagt zunächst, daß wir denkende Wesen seien, sei *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*, und fährt fort

⁴⁵ Descartes' Satz *Cogito ergo sum* ist kein Schluß, weil ein Schluß auf zwei Urteilen (Obersatz und Untersatz) fußt, die zusammen drei Begriffe enthalten, von welchen einer zweimal vorkommt und zwischen Ober- und Untersatz „vermittelt“ Dieser Begriff heißt in der Schulsprache *terminus medius* Beispiel Alle Menschen sind sterblich (Obersatz), Könige sind Menschen (Untersatz), also (*ergo*) sind Könige sterblich Der Begriff „Mensch“ ist *terminus medius*, er vermittelt zwischen den beiden anderen Begriffen „Könige“ und „sterblich“. — Descartes' Satz enthält nur zwei Begriffe und ist also ein einfaches Urteil, kein Schluß

⁴⁶ Heinrich Gustav Hotho (1802—1873) war Kunsthistoriker und Schuler Hegels Er hat Hegels Aesthetik-Vorlesungen (Jubiläumsausgabe Bd XII—XIV) herausgegeben.

neque cum quis dicit ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit. Da Descartes weiß, was zu einem Schlusse gehört, so fügt er hinzu, daß, wenn bei jenem Satz eine Ableitung durch einen Schluß Statt finden sollte, so gehörte hiezu der Obersatz *illud omne, quod cogitat, est sive existit*. Dieser letztere Satz sei aber ein solcher, den man erst aus jenem ersten Satze vielmehr ableite⁴⁷.

Die Ausdrücke Descartes' über den Satz der Unzertrennlichkeit meiner als Denkenden vom Sein, daß in der einfachen Anschauung des Bewußtseins dieser Zusammenhang enthalten und angegeben, daß dieser Zusammenhang schlechthin Erstes, Prinzip, das Gewisseste und Evidenteste sei, so daß kein Skeptizismus so enorm vorgestellt werden könne, um die nicht zuzulassen, — sind so sprechend und bestimmt, daß die modernen Satze Jacobis und Anderer über diese unmittelbare Verknüpfung nur für überflüssige Wiederholungen gelten können.

§ 65

Dieser Standpunkt [des unmittelbaren Wissens] begnügt sich nicht damit, von dem vermittelten Wissen gezeigt zu haben, daß es isoliert genommen für die Wahrheit ungenugend sei, sondern seine Eigentümlichkeit besteht darin, daß das unmittelbare Wissen nur isoliert genommen, mit Ausschließung der Vermittlung, die Wahrheit zum Inhalte habe — In solchen [abstrahierenden] Ausschließungen selbst gibt sich sogleich der genannte Standpunkt als ein Zurückfallen in den metaphysischen Verstand kund, in das Entweder-Oder desselben, damit in der Tat selbst in das Verhältnis der äußerlichen Vermittlung, das auf dem Festhalten an Endlichem, d. i. einseitigen Be-

⁴⁷ Descartes sagt, daß wir denkende Wesen seien, sei eine Art Ur-Einsicht, die aus keinem Schluß gefolgert wurde — und fährt fort: und wenn einer sagt 'Ich denke, also bin ich oder existiere ich', so leitet er die Existenz aus dem Denken (das Sein aus dem Bewußtsein) keineswegs durch einen Schluß ab. Wurde die Ableitung durch einen Schluß erfolgen, so gehörte hierzu der Obersatz: Alles dasjenige, was denkt, ist oder existiert.

stimmungen beruht, über die jene Ansicht falschlich sich hinausgesetzt zu haben meint. Doch lassen wir diesen Punkt unentwickelt, das ausschließend unmittelbare Wissen wird nur als eine Tatsache behauptet, und hier in der Einleitung ist es nur nach dieser äußerlichen Reflexion aufzunehmen. An sich kommt es auf das Logische des Gegensatzes von Unmittelbarkeit und Vermittlung an. Aber jener Standpunkt weist es ab, die Natur der Sache, die den Begriff zu betrachten, denn eine solche Betrachtung führt auf Vermittlung und gar auf Erkenntnis. Die wahrhafte Betrachtung, die des Logischen, hat ihre Stelle innerhalb der Wissenschaft selbst⁴⁸ zu finden.

Der ganze zweite Teil der Logik, die Lehre von dem Wesen, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.

§ 66

Wir bleiben hiemit dabei stehen, daß das unmittelbare Wissen als Tatsache genommen werden soll. Hiemit aber ist die Betrachtung auf das Feld der Erfahrung, auf ein psychologisches Phänomen geführt. — In dieser Rücksicht ist anzuführen, daß es zu den gemeinsten Erfahrungen gehört, daß Wahrheiten, von welchen man sehr wohl weiß, daß sie Resultat der verwickeltsten höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich demjenigen, dem solche Erkenntnis gelaufig geworden, unmittelbar in seinem Bewußtsein präsentieren. Der Mathematiker wie jeder in einer Wissenschaft Unterrichtete hat Auflösungen unmittelbar gegenwärtig, zu denen eine sehr verwickelte Analysis geführt hat, jeder gebildete Mensch hat eine Menge von allgemeinen Gesichtspunkten und Grundsätzen unmittelbar gegenwärtig in seinem Wissen, welche nur aus vielfachem Nachdenken und langer Lebenserfahrung hervorgegangen sind. Die Gelaufigkeit, zu der wir es in irgend einer Art von Wissen, auch Kunst, technischer Geschicklichkeit gebracht haben, besteht

⁴⁸ Unsere Untersuchung über die drei Stellungen des Denkens zur Objektivität gehört noch nicht zur Logik, die mit dem Begriffe des reinen Seins beginnt. Hegel bezeichnet den einleitenden Abschnitt als „Vorbegriff“.

eben darin, solche Kenntnisse, Arten der Tätigkeit, im vor-
kommenden Falle unmittelbar in seinem Bewußtsein,
je selbst in einer nach Außen gehenden Taugkeit und in
seinen Gliedern zu haben — In allen diesen Fällen schließt
die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung
desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, daß das
unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des ver-
mittelten Wissens ist

Eine eben so triviale Einsicht ist die Verknüpfung von
unmittelbarer Existenz mit der Vermittlung der-
selben, Keime, Eltern sind eine unmittelbare, anfangende
Existenz in Ansehung der Kinder u s f., welche Erzeugte
sind Aber die Keime, Eltern, so sehr sie als existierend
überhaupt unmittelbar sind, sind sie gleichfalls Er-
zeugte, und die Kinder, u s f der Vermittlung ihrer Exi-
stenz unbeschadet, sind nun unmittelbar, denn sie sind
Daß Ich in Berlin bin, diese meine unmittelbare
Gegenwart, ist vermittelt durch die gemachte Reise
hieber, u s f

§ 67

Was aber das unmittelbare Wissen von Gott, vom
Rechtlichen, vom Sittlichen betrifft, — und hie-
her fallen auch die sonstigen Bestimmungen von Instinkt,
eingepflanzten, angeborenen Ideen, Gemeinsinn, von natur-
licher Vernunft u s f., — welche Form man dieser Ursprung-
lichkeit gebe, so ist die allgemeine Erfahrung, daß, damit
das, was darin enthalten ist, zum Bewußtsein gebracht werde,
wesentlich Erziehung, Entwicklung, (auch zur plato-
nischen Erinnerung)⁴⁹ erforderlich sei, — (die christ-
liche Taufe, obgleich ein Sakrament, enthält selbst die fernere
Verpflichtung einer christlichen Erziehung) d i daß Religion,

⁴⁹ Wenn Platon lehrte, daß wir uns der Ideen erinnern (Anam-
nesis), so hatte dies nach Hegels Auffassung den Sinn, daß die
Ideen an sich im Menschen sind und nicht, wie die Sophisten
behaupteten, als etwas ursprünglich Fremdes von außen in den
Menschen gelangen Was an sich im Menschen ist, muß nun
aber entwickelt werden; diese Entwicklung ist nichts anderes als
Vermittlung — Ähnlich verhält es sich mit den sogenannten an-
geborenen Ideen

Sittlichkeit, so sehr sie ein Glauben, unmittelbares Wissen sind, schlechthin bedingt durch die Vermittlung seien, welche Entwicklung, Erziehung, Bildung heißt

Bei der Behauptung angeborener Ideen und bei dem Widerspruch gegen dieselbe ist ein ähnlicher Gegensatz ausschließender Bestimmungen herrschend gewesen, als der hier betrachtete, nämlich der Gegensatz von der, wie es ausgedrückt werden kann, wesentlichen unmittelbaren Verknüpfung gewisser allgemeiner Bestimmungen mit der Seele, und von einer andern Verknüpfung, die auf äußerliche Weise geschahe und durch gegebene Gegenstände und Vorstellungen vermittelt wäre. Man machte der Behauptung angeborener Ideen den empirischen Einwurf, daß alle Menschen diese Ideen haben, z. B. den Satz des Widerspruchs in ihrem Bewußtsein haben, ihn wissen mußten, als welcher Satz mit andern dergleichen unter die angeborenen Ideen gerechnet wurde. Man kann diesem Einwurf einen Mißverständnis zuschreiben, insofern die gemeinten Bestimmungen als angeborene darum nicht auch schon in der Form von Ideen, Vorstellungen von Gewußtem sein sollen. Aber gegen das unmittelbare Wissen ist dieser Einwurf ganz treffend, denn es behauptet ausdrücklich seine Bestimmungen insofern als sie im Bewußtsein seien. — Wenn der Standpunkt des unmittelbaren Wissens etwa zugibt, daß insbesondere für den religiösen Glauben eine Entwicklung und eine christliche oder religiöse Erziehung notwendig sei, so ist es ein Belieben, dies bei dem Reden von dem Glauben wieder ignorieren zu wollen, oder es ist die Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, daß mit der zugegebenen Notwendigkeit einer Erziehung eben die Wesentlichkeit der Vermittlung ausgesprochen ist.

§ 68

In den angeführten Erfahrungen ist sich auf das berufen, was sich als mit dem unmittelbaren Wissen verbunden zeigt. Wenn diese Verbindung etwa zunächst als nur ein äußerlicher empirischer Zusammenhang genommen wird, so erweist er sich für die empirische Betrachtung selbst als wesent-

lich und unzertrennlich, weil er konstant ist. Aber ferner, wenn nach der Erfahrung dieses unmittelbare Wissen für sich selbst genommen wird, insofern es Wissen von Gott und vom Göttlichen ist, so wird solches Bewußtsein allgemein als ein Erheben über das Sinnliche, Endliche, wie über die unmittelbaren Begierden und Neigungen des natürlichen Herzens beschrieben, — ein Erheben, welches in den Glauben an Gott und Göttliches übergeht und in demselben endigt, so daß dieser Glaube ein unmittelbares Wissen und Furwahrhalten ist, aber nichts desto weniger jenen Gang der Vermittlung zu seiner Voraussetzung und Bedingung hat.

Es ist schon bemerkt worden, daß die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, welche von dem endlichen Sein ausgehen, diese Erhebung ausdrücken und keine Erfindungen einer kunstelnden Reflexion, sondern die eignen, notwendigen Vermittlungen des Geistes sind, wenn sie auch in der gewöhnlichen Form jener Beweise nicht ihren vollständigen und richtigen Ausdruck haben.

§ 69

Der (§ 64) bezeichnete Übergang von der subjektiven Idee zum Sein ist es, welcher für den Standpunkt des unmittelbaren Wissens das Hauptinteresse ausmacht, und wesentlich als ein ursprünglicher, vermittlungsloser Zusammenhang behauptet wird. Ganz ohne Rücksicht auf empirisch-scheinende Verbindungen genommen, zeigt gerade dieser Mittelpunkt in ihm selbst die Vermittlung, und zwar in ihrer Bestimmung, wie sie wahrhaft ist, nicht als eine Vermittlung mit und durch ein Außerliches, sondern als sich in sich selbst beschließend.

§ 70

Die Behauptung dieses Standpunkts ist nämlich, daß weder Einheit unterschiedener Bestimmungen, nicht bloß ein Sein für sich das Wahre ist, — das Sein nur für sich, ein Sein nicht der Idee, ist das sinnliche endliche Sein der Welt. Damit wird also unmittelbar behauptet, daß die Idee nur vermittelt der Idee, das Wahre ist. Der Satz des unmittelbaren Wissens will mit Recht nicht die unbestimmte leere Unmittelbarkeit, das abstrakte Sein oder reine

Einheit für sich, sondern die Einheit der Idee mit dem Sein. Es ist aber Gedankenlosigkeit nicht zu sehen, daß die Idee als ein bloß subjektiver Gedanke, noch bloß rein unmittelbare, die ganz unbestimmte und leere Einheit, sondern daß eben darin gesetzt ist, daß die eine der Bestimmungen nur durch die andere vermittelt, Wahrheit hat — oder wenn man will jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt ist — Daß die Bestimmung der Vermittlung in jener Unmittelbarkeit selbst enthalten ist, ist hiemit als Faktum aufgezeigt, gegen welches der Verstand, dem eigenen Grundsätze des unmittelbaren Wissens gemäß, nichts einzuwenden haben darf. Es ist nur gewöhnlicher abstrakter Verstand, der die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und von Vermittlung, jede für sich, als absolut nimmt, und an ihnen etwas Festes von Unterscheidung zu haben meint, so erzeugt er sich die überwindliche Schwierigkeit, sie zu vereinigen, — eine Schwierigkeit, welche eben so sehr, wie gezeigt, im Faktum nicht vorhanden ist als sie im spekulativen Begriffe verschwindet.

§ 71

Die Einseitigkeit dieses Standpunkts bringt Bestimmungen und Folgen mit sich, deren Hauptzuge nach der geschehenen Erörterung der Grundlage noch bemerklich zu machen sind. Vorerste, weil nicht die Natur des Inhalts, sondern das Faktum des Bewußtseins als das Kriterium der Wahrheit aufgestellt wird, so ist das subjektive Wissen, und die Versicherung, daß Ich in meinem Bewußtsein einen gewissen Inhalt vorfinde, die Grundlage dessen, was als wahr ausgegeben wird. Was ich in meinem Bewußtsein vorfinde, wird dabei dazu gesteigert, in dem Bewußtsein Aller sich vorzufinden und für die Natur des Bewußtseins selbst ausgegeben.

Vormals wurde unter den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes der Consensus gentium [die Übereinstimmung Aller] aufgeführt, auf den sich auch schon Cicero beruft⁵⁰. Der Consensus gentium ist eine bedeutende Auto-

⁵⁰ Cicero beruft sich in seinen Unterredungen in Tusculum (I, 16, 36) in Bezug auf die Gottesidee auf den „consensus nationum“.

ritat, und der Übergang davon, daß ein Inhalt sich in dem Bewußtsein Aller finde, dazu, daß er in der Natur des Bewußtseins selbst liege und ihm notwendig sei, liegt nahe bei der Hand. Es lag in dieser Kategorie allgemeiner Übereinstimmung das wesentliche, dem ungebildetsten Menschensinne nicht entgehende Bewußtsein, daß das Bewußtsein des Einzelnen zugleich ein Besonderes, Zufälliges ist. Wenn die Natur dieses Bewußtseins nicht selbst untersucht, da das Besondere, Zufällige desselben nicht abgesondert wird, als durch welche mühsame Operation des Nachdenkens das an- und für-sich Allgemeine desselben allein herausgefunden werden kann, so kann nur die Übereinstimmung Aller über einen Inhalt ein respektables Vorurteil begründen, daß derselbe zur Natur des Bewußtseins selbst gehöre. Für das Bedürfnis des Denkens, das, was sich als allgemeines vorhanden zeigt, als notwendig zu wissen, ist der Consensus gentium allerdings nicht genügend, aber auch innerhalb der Annahme, daß jene Allgemeinheit des Faktums ein befriedigender Beweis wäre, ist er um der Erfahrung willen, daß es Individuen und Völker gebe, bei denen sich der Glaube an Gott nicht vorfinde, als ein Beweis dieses Glaubens aufgegeben worden⁵¹.

⁵¹ Um in der Erfahrung den Atheismus und den Glauben an Gott mehr oder weniger ausgebreitet zu finden, kommt es darauf an, ob man mit der Bestimmung von einem Gott überhaupt zufrieden ist, oder ob eine bestimmte Erkenntnis desselben gefordert wird. Von den chinesischen und indischen u. s. f. Gotzen wenigstens nicht, eben so wenig von den afrikanischen Fetischen, auch von den griechischen Gottern selbst wird in der christlichen Welt nicht zugegeben werden, daß solche Gotzen Gott sind, wer an solche glaubt, glaubt daher nicht an Gott. Wird dagegen die Betrachtung gemacht, daß in solchem Glauben an Gotzen doch an sich der Glaube an Gott überhaupt, wie im besonderen Individuum die Gattung liege, so gilt der Gotzendienst auch für einen Glauben, nicht nur an einen Gotzen, sondern an einen Gott. Umgekehrt haben die Athenienser die Dichter und Philosophen, welche den Zeus u. s. f. nur für Wolken u. s. f. hielten und etwa nur einen Gott überhaupt behaupteten, als Atheisten behandelt. — Es kommt nicht darauf an, was an sich in einem Gegenstande enthalten sei, sondern was davon für das Bewußtsein heraus ist. Jede, die gemeinste sinnliche Anschauung des Menschen wäre, wenn man

Kurzer und bequemer aber gibt es nichts, als die bloße Versicherung zu machen zu haben, daß ich einen Inhalt in meinem Bewußtsein mit der Gewißheit seiner Wahrheit finde, und daß daher diese Gewißheit nicht mir als besonderem Subjekte, sondern der Natur des Geistes selbst angehore

§ 72

Daraus, daß das unmittelbare Wissen das Kriterium der Wahrheit sein soll, folgt fürs zweite, daß aller Aberglaube und Gotzendienst für Wahrheit erklärt wird, und daß der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt ist. Dem Indier gilt nicht aus sogenanntem vermitteltem Wissen, aus Raisonnements und Schlüssen, die Kuh, der Affe oder der Brahmin, der Lama als Gott, sondern er glaubt daran. Die natürlichen Begierden und Neigungen aber legen von selbst ihre Interessen ins Bewußtsein, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in demselben, der gute oder böse Charakter drückt das bestimmte Sein des Willens aus, welches in den Interessen und Zwecken gewußt, und zwar am unmittelbarsten gewußt wäre.

die Verwechslung dieser Bestimmungen gelten laßt, Religion, weil allerdings an sich in jeder solchen Anschauung, in jedem Geistigen, das Prinzip enthalten ist, welches entwickelt und gereinigt sich zur Religion steigert. Ein anderes aber ist der Religion fähig zu sein (und jedes An-sich drückt die Fähigkeit und Möglichkeit aus) ein anderes, Religion zu haben. — So haben in neuern Zeiten wieder Reisende, (z. B. die Kapitäne Ross und Parry) Völkerschaften (Eskimaux) gefunden, denen sie alle Religion absprachen, sogar so etwas von Religion, was man noch in afrikanischen Zaubern (den Goeten Herodots) finden mochte. Nach einer ganz andern Seite hin sagt ein Engländer, der die ersten Monate des letztverflossenen Jubeljahrs in Rom zubrachte, in seiner Reisebeschreibung von den heutigen Römern, daß das gemeine Volk bigott, daß aber die, die lesen und schreiben können, sämtlich Atheisten seien. — Der Vorwurf des Atheismus ist übrigens in neuern Zeiten wohl vornehmlich darum seltener geworden, weil der Gehalt und die Forderung über Religion sich auf ein Minimum reduziert hat (§ 73) [Anmerkung von Hegel]

§ 73

Endlich soll das unmittelbare Wissen von Gott sich nur darauf erstrecken, daß Gott ist, nicht was Gott ist, denn das letztere wurde eine Erkenntnis sein und auf vermitteltes Wissen führen. Damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den Gott überhaupt, auf das unbestimmte Übersinnliche beschränkt, und die Religion ist in ihrem Inhalte auf ihr Minimum reduziert.

Wenn es wirklich nötig wäre, nur so viel zu bewirken, daß der Glaube, es sei ein Gott, noch erhalten werde, oder gar, daß solcher Glaube zu Stande komme, so wäre sich nur über die Armut der Zeit zu verwundern, welche das Dürftigste des religiösen Wissens für einen Gewinn halten läßt, und dahin gekommen ist, in ihrer Kirche zu dem Altar zurückzukehren, der sich längst in Athen befand, welcher dem unbekannten Gotte gewidmet war.

§ 74

Noch ist die allgemeine Natur der Form der Unmittelbarkeit kurz anzugeben. Es ist nämlich diese Form selbst, welche, weil sie einseitig ist, ihren Inhalt selbst einseitig und damit endlich macht. Dem Allgemeinen gibt sie die Einseitigkeit einer Abstraktion, so daß Gott zum bestimmungslosen Wesen wird, Geist aber kann Gott nur heißen, insofern er als sich in sich selbst mit sich vermittelnd gewußt wird. Nur so ist er konkret, lebendig und Geist, das Wissen von Gott als Geist enthält eben damit Vermittlung in sich. — Dem Besonderen gibt die Form der Unmittelbarkeit die Bestimmung, zu sein, sich auf sich zu beziehen. Das Besondere ist aber eben dies, sich auf Anderes außer ihm zu beziehen, durch jene Form wird das Endliche als absolut gesetzt. Da sie als ganz abstrakt gegen jeden Inhalt gleichgültig und eben damit jeden Inhalts empfänglich ist, so kann sie abgottischen und unmoralischen eben so gut sanktionieren als den entgegengesetzten Inhalt. Nur diese Einsicht in denselben, daß er nicht selbständig, sondern durch ein Anderes vermittelt ist, setzt ihn auf seine Endlichkeit.

und Unwahrheit herab Solche Einsicht, weil der Inhalt die Vermittlung mit sich fuhrt, ist ein Wissen, welches Vermittlung enthalt Fur das Wahre kann nur ein Inhalt erkannt werden, insofern er nicht mit einem Andern vermittelt, nicht endlich ist, also sich mit sich selbst vermittelt, und so in Eins Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist — Jener Verstand, der sich von dem endlichen Wissen, der Verstandes-Identitat der Metaphysik und der Aufklarung, losgemacht zu haben meint, macht selbst unmittelbar wieder diese Unmittelbarkeit d i die abstrakte Beziehung-auf-sich, die abstrakte Identitat zum Prinzip und Kriterium der Wahrheit Abstraktes Denken (die Form der reflektierenden Metaphysik) und abstraktes Anschauen (die Form des unmittelbaren Wissens) sind ein und dasselbe

§ 75

Die Beurteilung dieser dritten Stellung, die dem Denken zur Wahrheit gegeben wird, hat nur auf eine Weise vorgenommen werden können, welche dieser Standpunkt unmittelbar in ihm selbst angibt und zugesteht. Es ist hiemit als faktisch falsch aufgezeigt worden, daß es ein unmittelbares Wissen gebe, ein Wissen welches ohne Vermittlung es sei mit Anderem oder in ihm selbst mit sich sei Gleichfalls ist es für faktische Unwahrheit erklärt worden, daß das Denken nur an durch Anderes vermittelten Bestimmungen, — endlichen und bedingten, — fortgehe, und daß sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe Von dem Faktum aber solchen Erkennens, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht, ist die Logik selbst und die ganze Philosophie das Beispiel

§ 76

In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die oben sogenannte unbefangene Metaphysik, das Prinzip des unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergibt sich aus der Vergleichung, daß dasselbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neuern Zeit als cartesische Philosophie genommen hat, zurückgekehrt ist In beiden ist behauptet:

1) Die einfache Untrennbarkeit des Denkens und Seins des Denkenden, — Cogito ergo sum, ist ganz dasselbe, daß mir im Bewußtsein das Sein, Realität, Existenz des Ich unmittelbar geoffenbart sei, (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich Princ phil I 9, daß er unter Denken das Bewußtsein überhaupt als solches verstehe,) und daß jene Untrennbarkeit die schlechthin erste (nicht vermittelte, bewiesene,) und gewisseste Erkenntnis sei

2) Ebenso die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von Gott und seiner Existenz, so daß diese in der Vorstellung Gottes selbst enthalten ist, jene Vorstellung schlechthin nicht ohne die Bestimmung der Existenz, diese somit eine notwendige und ewige ist⁵²

⁵² Cart Princ phil I 15 magis hoc (ens summe perfectum existere) credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat, — intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur [Die Überzeugung, daß das vollkommenste Wesen existiert, steigt, wenn der Geist sieht, daß es in ihm keine Idee eines anderen Wesens gebe, in welcher sich ebenso die notwendige Existenz entdecken lasse Denn hieraus erhellt, daß jene Idee des vollkommensten Wesens eine wirkliche und unwandelbare Natur darstelle, die existieren muß, da die notwendige Existenz in ihr liegt] Eine darauf folgende Wendung, die wie eine Vermittlung und Beweis lauter, tut dieser ersten Grundlage keinen Eintrag — Bei Spinoza ist es ganz dasselbe, daß Gottes Wesen, d. i. die abstrakte Vorstellung, die Existenz in sich schließt Die erste Definition Spinozas ist die von Causa sui, daß sie ein solches sei, *cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens* [Ursache seiner selbst etwas, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder etwas, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann], — die Untrennbarkeit des Begriffs vom Sein ist die Grundbestimmung und Voraussetzung Aber welcher Begriff ist es, dem diese Untrennbarkeit vom Sein zukommt? nicht der von endlichen Dingen, denn diese sind eben solche, deren Existenz eine zufällige und erschaffene ist — Daß bei Spinoza die 11te Proposition daß Gott notwendig existiere, mit einem Beweise folgt, ebenso die 20ste daß Gottes Existenz und sein Wesen ein und dasselbe sind, — ist ein überflüssiger Formalismus des Beweises Gott ist die (und zwar einzige) Substanz, die Substanz aber ist Causa sui, also existiert Gott notwendig — heißt nichts Anderes, als daß Gott dies ist, dessen Begriff und Sein unzertrennlich ist [Anmerkung von Hegel]

3) Was das gleichfalls unmittelbare Bewußtsein von der Existenz äußerer Dinge betrifft, so heißt dasselbe nichts Anderes als das sinnliche Bewußtsein, daß wir ein solches haben ist die geringste der Erkenntnisse, es hat allein Interesse zu wissen, daß dies unmittelbare Wissen von dem Sein der außerlichen Dinge Täuschung und Irrtum, und in dem Sinnlichen als solchem keine Wahrheit ist, das Sein dieser außerlichen Dinge vielmehr ein zufälliges, vorübergehendes, ein Schein ist, — daß sie wesentlich dies sind, nur eine Existenz zu haben, die von ihrem Begriff, Wesen trennbar ist

§ 77

Unterschieden sind aber beide Standpunkte

1) Die cartesische Philosophie geht von diesen unbewiesenen und für unbeweisbar angenommenen Voraussetzungen fort zu weiterer entwickelter Erkenntnis, und hat auf diese Weise den Wissenschaften der neuen Zeit den Ursprung gegeben. Der moderne Standpunkt dagegen ist zu dem für sich wichtigen Resultate gekommen (§ 62), daß das Erkennen, welches an endlichen Vermittlungen fortgehe, nur Endliches erkenne und keine Wahrheit enthalte, und verlangt an das Bewußtsein von Gott, daß es bei jenem und zwar ganz abstrakten Glauben stehen bleibe⁵³

2) Der moderne Standpunkt ändert dabei einerseits nichts an der von Cartesius eingeleiteten Methode des gewöhnlichen wissenschaftlichen Erkennens, und führt die daraus entsprungenen Wissenschaften des Empirischen und Endlichen ganz auf dieselbe Weise fort, — andererseits aber verwirft dieser Standpunkt diese Methode, und damit, weil er keine andere kennt, alle Methoden für das Wissen von dem, was seinem

⁵³ Anselmus sagt dagegen *Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere* [Es scheint mir Lässigkeit, wenn wir, nachdem wir im Glauben befestigt sind, uns nicht bemühen, das Geglaubte auch zu begreifen] (*Tractat cur Deus homo*) — Anselm [v. Canterbury, 1033—1109] hat dabei an dem konkreten Inhalte der christlichen Lehre eine ganz andere schwere Aufgabe für das Erkennen, als das, was jener moderne Glaube enthält [Anmerkung von Hegel]

Gehalte nach unendlich ist, er überlaßt sich darum der wilden Willkur der Einbildungen und Versicherungen, einem Moralitäts-Eigendunkel und Hochmut des Empfindens, oder einem maßlosen Gutdunken und Raisonement, welches sich am stärksten gegen Philosophie und Philosopheme erklärt Die Philosophie gestattet nämlich nicht ein bloßes Versichern, noch Einbilden, noch beliebiges Hin- und Herdenken des Raisonnements

§ 78

Der Gegensatz von einer selbständigen Unmittelbarkeit des Inhalts oder Wissens und einer dagegen eben so selbständigen Vermittlung, die mit jener unvereinbar sei, ist zunächst deswegen bei Seite zu setzen, weil er eine bloße Voraussetzung und beliebige Versicherung ist Eben so sind alle andere Voraussetzungen oder Vorurteile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder aus dem Denken genommen sein, denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht, und was an ihnen und ihren Gegensätzen sei, erkannt werden soll.

Der Skeptizismus, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft, wurde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen dargetan wurde Aber er wurde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg sein, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist, wie sogleich bemerkt werden wird Übrigens hatte er die endlichen Formen auch nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen Die Forderung eines solchen vollbrachten Skeptizismus ist dieselbe mit der, daß der Wissenschaft das Zweifeln an Allem, d. i. die ganzliche Voraussetzungslosigkeit an Allem vorangehen solle Sie ist eigentlich in dem Entschluß, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von Allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfährt

Naherer Begriff und Einteilung der Logik

§ 79

Das Logische hat der Form nach drei Seiten *α)* die abstrakte oder verstandige, *β)* die dialektische oder negativ-vernunftige, *γ)* die spekulative oder positiv-vernunftige

Diese drei Seiten machen nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Realen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das Verstandige, gesetzt, und dadurch abgesondert auseinander gehalten werden, aber so werden sie nicht in Wahrheit betrachtet — Die Angabe, die hier von den Bestimmungen des Logischen gemacht ist, so wie die Einteilung, ist hier ebenfalls nur antizipiert und historisch⁵⁴

§ 80

α) Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen, ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend

§ 81

β) Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte

1) Das Dialektische vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt den Skeptizismus aus, er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen

2) Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen Schein von

⁵⁴ Hegel gebraucht das Wort „historisch“ auch, wenn es sich um eine „vorläufige Hererzählung“ handelt — Momente (movimenta, vgl. in der Physik den Begriff „Hebelmoment“) werden vom Verstand unterschieden, obwohl sie nur an einem bewegten Ganzen vorkommen und also nicht bloß „für sich“ verstanden, sondern „an und für sich“ begriffen werden müssen

Widersprochen in ihnen hervorbringt, so daß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verstandnis dagegen vielmehr das Wahre sei. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts, als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Raisonnement, wo der Gehalt fehlt und die Bloße durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Raisonnement erzeugt — In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus, und ist das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt.

§ 82

γ) Das Spekulative oder Positiv-Vernunftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist.

1) Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil diese nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist. 2) Dies Vernunftige ist daher, obwohl ein gedachtes, auch abstraktes, zugleich ein Konkretes, weil es nicht einfache, formelle

Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu tun, sondern allein mit konkreten Gedanken 3) In der spekulativen Logik ist die bloße Verstandes-Logik enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden, es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernunftige wegzulassen, so wird sie zu dem, was die gewöhnliche Logik ist, eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten⁵⁵.

Erläuterung zu Hegels Dialektik

1 Grundsätzliche Voraussetzung ist, daß der Philosoph nicht bloß irgendwelche Einzelheiten, sondern „das Ganze“ begreifen will Einzelheiten sind immer mit Abstraktion bzw Negation behaftet (sie sind so und nicht anders, wer sie erkennt, abstrahiert von dem, was sie nicht sind), auch sind sie stets von anderem abhängig, also relativ Nur „das Ganze“ ist konkret und absolut, nur das Konkrete und Absolute wird von Hegel als „das Ganze“ bezeichnet Es ist die Welt, samt ihrer Ursache (Gott) und ihrer Selbstbewußtwerdung (Vernunft), wobei Welt, Gott und Vernunft zwar unterschieden, aber nicht gegen einander fixiert werden dürfen „Das Ganze“ ist mehr, als ein Aggregat, die Trennung (und damit das Negative und Abstrakte, auch das Relative) ist in der konkreten Absolutheit des Ganzen enthalten, d i (wie Hegel sagt) als „Moment“ „aufgehoben“

2 Wenn wir zu philosophieren anfangen, begreifen wir „das Ganze“ zunächst nicht Wir treten an die Aufgabe der Philosophie heran, wie an einen Einzelgegenstand, der uns gegenübersteht Wir verhalten uns nicht nur abstrahierend, sondern wir sind selber Abstrakta losgelöst von Gott, isoliert in der Welt, auf den Verstand angewiesen, der doch nur ein „Moment“ des Geistes ist

⁵⁵ Die Zusätze, welche L v Henning aus Hegelschen Vorlesungsmanuskripten zu §§ 80, 81, 82 fugte (Jubilaumsausgabe, Bd VIII), sind besonders wichtig und instruktiv, und seien also allen Lesern aufs nachdrücklichste empfohlen.

Unser Anfang ist jedoch kein schlechthin erstes Beginnen. Die Menschheit philosophiert seit geraumer Zeit, Philosophie hat eine Entwicklung hinter sich, welche der Geist in verkürzter Gestalt immer wieder aufs neue rekapituliert. So kommt es, daß Hegel einen *Vor begriff* von Philosophie mitzuteilen vermag, der *Ziel* und *Weg* (Methode) in vorläufiger Weise angibt. In Wahrheit (konkret) begreift „das Ganze“ nur, wer den Weg durchlaufen und das Ziel erreicht hat, denn „die Wahrheit ist das Ganze“.

3 Hegel knüpft an die Situation an, in der sich der Philosophie-rende befindet, wenn er als Denkender an den Gegenstand herantritt. Hegel unterscheidet drei Stellungen des Subjekts (des Denkens) zum Objekt, die sämtlich unvollkommen (weil abstrahierend) sind. Die Kritik dieser drei Stellungen ist (wie alle Kritik) zunächst eine Reflexionsleistung, d. h. sie zeigt Grenzen auf. Insofern sich aber die drei Stellungen (von denen jede einzelne für sich ungenugend bleibt) *ergänzen*, wird nicht nur Negatives, sondern auch Positives erreicht. Ziel und Weg der Philosophie (das Konkrete und die dialektische Methode) kommen in Sicht.

4 Jede der drei Stellungen hat „etwas Wahres“, das es zu be-wahren gilt. Das „unbefangene Verfahren“ (1. Stellung) kann echtes Philosophieren sein. Wer glaubt, daß sich das, was die Dinge in Wahrheit sind, wesentlich dem Denken erschließt, und daß das Denken also das An-sich-Seiende zu erfassen imstande ist, befindet sich auf dem rechten Weg. Diese Grundüberzeugung der vorkritischen Metaphysik bleibt beherzigenswert — obwohl sich ihre Vertreter im übrigen nur in den endlichen Denkbestimmungen des abstrahierenden und verallgemeinernden Verstandes herumtreiben.

Im „*Empirismus*“ (2. Stellung, 1. Möglichkeit) liegt das große Prinzip, daß das Wahre auch für die Wahrnehmung da sein muß, also weder im „*Transzendenten*“ liegt, noch bloß „*gesollt*“ („aufgegeben“, statt „gegeben“) ist. Diese (u. a. auch von Goethe vertretene) Überzeugung ist direkt gegen die Abstraktionen des bloßen Verstandesdenkens gerichtet und verhilft der Anschauung des Gegenständlichen zu ihrem Recht — obwohl der Empirismus allerdings weiterhin gleichfalls abstrakt wird, insofern er das Sinnliche verabsolutiert und dabei Denkformen (Kategorien) gebraucht, ohne sich ihrer Apriorität bewußt zu sein.

Der „Kritizismus“ (2 Stellung, 2 Möglichkeit) untersucht die Erkenntnisvermögen und fragt zum erstenmale grundsätzlich, inwieweit sie überhaupt zur Erfassung der absoluten Wahrheit tauglich sind Ohne Zweifel ein epochemachendes Unternehmen! Das unterscheidende und verbindende Verfahren des in Relationen fortschreitenden Verstandes wird zum Bewußtsein gebracht, es zeigt sich, daß die Subjekt-Objekt-Korrelation und die Form-Inhalt-Korrelation jeder rationalen Leistung zugrunde liegen Allerdings verbaut sich Kant durch seine Ding-an-sich-Theorie den weiteren Weg Er begreift nicht, daß die Gegenstände nicht deshalb „nur Erscheinungen“ sind, weil sie „unseren“ Erkenntnisvermögen lediglich als erscheinende zugänglich sind, sondern „an sich selbst“ als Endliches, das den wahren Grund seines Seins in Gott (im Absoluten) hat Die alte Metaphysik behalt prinzipiell Recht, obwohl sie freilich die kritisch erforschte Natur der Erkenntnisformen kennen lernen und einen neuen, nicht mehr dogmatisch-rational-bestimmten Weg suchen muß Eine positive Leistung Kants war auch seine Freiheitslehre — abgesehen davon, daß der imperativische Charakter seiner Ethik viel verdarb Am nächsten kam er dem „konkreten Ganzen“ in der Kritik der Urteilskraft (Kunstanschauung, Organismus), an diese Vorstellungen anknüpfend, fand Schiller den Ausweg aus den Abstraktionen des nur trennenderkennenden Verstandes

Als „unmittelbares Wissen“ (3 Stellung) wollte sich die Philosophie schließlich mit einem Sprung zur Intuition des Göttlichen erheben Jedoch die Satze, zu welchen sie so gelangt, sind nicht nur den ältesten Einsichten der Metaphysik zum Verwechseln ähnlich, sondern auch ebenso abstrakt und ungenugend Die „Vermittlung“ kann und darf nicht entbehrt werden „Geist kann Gott nur heißen, insofern er als sich in sich selbst mit sich vermittelnd gewußt wird“, sagt Hegel Nur so ist er konkret Abstraktes Anschauen (die Form des unmittelbaren Wissens) ist für sich allein nichts anderes und also auch nichts besseres als abstraktes Denken (die Form der reflektierenden Metaphysik)

5 Nun läßt sich angeben, worin das Wesen des Dialektischen besteht Es ist eine Denkbewegung, an welcher die Reflexion drei „Momente“ unterscheidet, die jedoch in Wahrheit in der Einheit des ganzen Prozesses „aufgehoben“ sind

a) das abstrakte Verstandesmoment wir unterscheiden und halten das Unterschiedene fest, die Verbindung ist eine bloße Beziehung —
 b) das negativ-vernünftige Moment wir erkennen an dem Unterschiedenen die Grenze — und haben sie, insofern wir sie erkennen, überschritten, wir sehen das Ganze und erkennen, daß es nicht als bloßer Beziehungszusammenhang begriffen werden kann, wir negieren die Unterscheidung, die endlichen Bestimmungen des Verstandes schlagen in ihr Entgegengesetztes um —

c) das spekulative oder positiv-vernünftige Moment wir fassen in der Entgegensetzung (Thesis und Antithesis) die Einheit der Bestimmungen auf und gelangen wieder zu einem bestimmten (affirmativen) Resultat, welches jedoch die Negation in sich aufgehoben enthält (Synthesis)

6 An der Überwindung der Kantischen Ding-an-sich-Theorie ließe sich der dialektische Prozeß etwa folgendermaßen exemplifizieren

a) wir unterscheiden das erkennende Subjekt von dem Erkenntnisobjekt und fixieren das Unterschiedene, die Verbindung ist eine bloße Beziehung, in der namlichen Weise unterscheiden wir Form und Inhalt der Erkenntnis, es versteht sich beinahe von selbst, daß das Objekt nur in einer den Erkenntnisformen entsprechenden Weise erfaßt zu werden vermag, nur die Erscheinung ist uns zugänglich, das An-sich-Sein bleibt unerkannt (Thesis) —

b) wir erkennen die Grenze, welche das Subjekt am Objektiven, das Objekt am Subjektiven hat — und haben sie, insofern wir sie erkennen, überschritten, die Unterschiedenen lassen sich nicht mehr gegeneinander festhalten, wir gleiten vom einen zum anderen hinüber, schauen die Erkenntnis als Ganzes an und sehen ein, daß sie nicht als bloße Subjekt-Objekt-Korrelation begriffen werden kann, insofern wir den wahrgenommenen Gegenstand unmittelbar im Bewußtsein haben, Goethe hatte recht das Wahre ist für die Wahrnehmung da und ein „Jenseitiges“ gibt es hier gar nicht, man suche nichts hinter den Phänomenen, sie selbst sind die Lehre (Antithesis) —

c) wir begreifen, daß der Satz „Die Phänomene selbst sind die Lehre“ nur unter der Voraussetzung einen Sinn hat, daß die Unterscheidungen des Verstandes darin erhalten bleiben die Phänomene gehen vorüber, in der Lehre wird der unvergängliche Geist sich selber offenbar, wo Phänomene gegenständlich-konkret erfaßt werden, geht allemal auch eine Vermittelung vor sich, doch verwandelt

sich die ursprüngliche These des Verstandes durch Vermittelung der „für sich“ gleichfalls unhaltbaren Antithese der negativen Vernunft in die höhere Einsicht der spekulativen Vernunft (Synthesis)

Die *T h e s i s* lautete Erscheinungen und Ansichseiendes sind zu unterscheiden. Wir erkennen nur Erscheinungen, das Ansichseiende bleibt unerkannt.

Die *A n t i t h e s i s* lautete Der Unterschied von Erscheinungen und Ansichseiendem besteht nicht. Die Erscheinungen sind bzw. zeigen das Ansichseiende.

Die *S y n t h e s i s* lautet Erscheinungen und Ansichseiendes sind zu unterscheiden. Der Geist (das Ansichseiende) wird in flüchtigen (für sich vorübergehenden) Erscheinungen sich selber (an und für sich) offenbar.

VERZEICHNIS DER WICHTIGSTEN BEGRIFFE

- Abbildtheorie 78 f, 87 ff, 144
 Aberglaube 23, 163, 207
 Abstraktion 14, 137, 275, 304,
 319, 321 ff, 329 ff, 342, 358,
 360, 368, 379, 384, 386
 Akosmismus 352 f
 Allgemeingültigkeit 12, 257
 Analyse 14, 41 f, 198
 Analysis der Lage 179
 analytisches und synthetisches
 Urteil 197, 232
 Anamnesis 373
 Angst s Furcht
 Anschauung 42 f, 187 f, 195 f,
 294
 Anschauung in der Mathematik
 141 f, 187 f, 194
 Anschauung, intellektuelle 366 ff
 Anthropologie 190
 Antinomien 12 f, 198, 346 ff,
 s a Widerspruch
 apodiktisch 229
 Apperzeption 340
 a priori, a posteriori 64, 191 ff,
 219, 338 ff
 assertorisch 229
 Assoziation 140 f
 Atheismus 352 f, 377 f
 Atom 16, 96, 101
 Attribut 55 ff
 Aufklärung 163 ff, 168 f, 170 ff,
 215
 Außenwelt, Druck und Wider-
 stand der 136, 149, 160
 Autarkie der Monaden 106, 109
 Autonomie 255, 364
 Axiom 26, 58

 Begriff 332
 Beispiele in der Philosophie 56
 Beweise, beweisen 334, 341,
 350, 375
 Bewußtsein 381
 Bildung 163 ff, s a Entwick-
 lung
 Boses 287, 333, s a Theodizee
 Causa sui 57, 262, 381
 Christentum 69, 259 ff, 288,
 313, 382
 clare et distincte 39 f, 41, 58 f
 cogito ergo sum 38 ff, 370 f, 381

 Dasein enthüllen 269
 deduktive Methode 6 f, 341
 Definition 10, 17 f, 59, 144, 158
 Denken und Erkennen 202
 Denken und Sein 354 ff, 371,
 381, s a Existenz und Essen
 Determinismus 260 ff, 356
 Dialektik 6 f, 45 ff, 198, 205,
 225, 313 ff, 320, 347 f, 361,
 383 ff
 Dimensionalität s Raum
 Ding an sich 188, 198, 202,
 273, 299, 303 ff, 305 ff, 340,
 342 f
 Dogmatismus 204 f, 207 f,
 300 ff, 331
 Dualismus 125, 288, 293 ff,
 334, 361

 Eindruck, Impression 144 ff
 Einfühlung 160
 Elemente 11, 296
 Empirismus 6 f, 22 f, 193 ff,
 271, 274 ff, 277, 302 ff,
 335 ff, 363
 Endlichkeit s Unendlichkeit
 Endursachen s Teleologie
 Ensoph 261
 Entelechie 21, 97, 273, 277
 Entwicklung 373
 Erfahrung 6 f, 22 f, 145 ff,
 191 ff, 196 ff, 301 ff, 338,
 s a Empirismus

- Erkenntnisprinzip 121
 Erkenntnistheorie 191, 195 ff,
 274 ff, 328, 343
 Erlebnis 144 f
 Ethik s. Sittenlehre
 Eudamonismus 257
 Evidenz 41, 157
 Existenz und Essenz 57, 60 ff,
 123 ff, 354 ff, 381
 Existentialphilosophie 45 ff,
 269, 373, 382
 Experiment 193, 196, 198,
 274 ff
 Fatalismus 260 ff, 308
 Form 125, 188, 274, 292, 296,
 337
 Freiheit 67 ff, 106, 172 ff, 202 f,
 206, 238 ff, 254 f, 260 ff, 268,
 291 ff, 300 ff, 305 ff, 333
 Furcht, Angst 29, 67, 289, 291,
 294
 Ganzheit 296, 298
 Gefühl 13
 Gefühlsphilosophie 259 ff, 313 ff
 Gegenstand, gegenständlich
 195 ff, 273 ff, 286, 319
 Geist 379
 Geisteswissenschaften und Na-
 turwissenschaften 113 ff, 142 f
 Genie 358
 Geschichtsphilosophie 113 ff,
 287, 320
 Gesellschaft 25 ff
 Gesetz 231, 235 f, 242, 291 f,
 296 f
 Gewohnheit 157, 160, 337
 Glaube, glauben 157, 204, 259,
 260—272, 311, 328, 360,
 366 ff
 Glücklichseigkeit 213 ff, 230, 232,
 250, 257, 296
 Gott 45 ff, 58, 61 ff, 100, 106,
 133 ff, 154, 204, 206, 250,
 260 ff, 271 f, 330 f, 333 f,
 343, 348 ff, 365 ff
 Grenzbegriff 306
 Grund, zureichender 62, 122,
 125
 Gut, höchstes 215
 Haecceitas, Diesesseit 122, s. a
 Individualität
 Handeln, Tat 67, 107, 110,
 124, 199, 268
 Heiligkeit 249, 251 f, 255
 Höhlengleichnis 9
 Hypothese 282, 284
 hypothetisch 229
 Ich 39, 101, 109, 133, 271,
 299 ff, 310 ff, 340, 343
 Idealismus 300 ff, 320, 343 f
 Idee 75 ff, 294, 357 f, 374 ff
 Identität 41
 Idole 7 ff
 Imperativ s. Kategorischer Im-
 perativ
 Individualität 59, 96, 104, 110,
 122, 258, 264, 279, 313
 induktive Methode 6 f, 8
 Interesse 311 f
 Irrationalismus 122, 188 f, 204,
 259 ff, 270 ff, 313
 Kategorien 341 ff, 364 f
 kategorisch 229
 Kategorischer Imperativ 169 f,
 221, 228 ff, 236, 257, 356 f
 Kausalität 59 f, 143 ff, 202,
 260 ff
 konkretes Denken 275, 319 ff,
 328, 357 f, 379, 386
 Kopernikanische Wendung 36,
 169, 189 ff, 199
 Kraft 88 ff, 96 ff, 123 ff, 143 ff,
 263, 335 f
 Krieg und Frieden 33 ff
 Kritizismus 190, 200 ff, 329,
 335, 338 ff
 Kultur 163 ff
 Kunstschönes 358
 Lebensgeister 77, 105, 148
 Legalität und Moralität 237,
 248
 Liebe 272

- Logik 42, 189 f, 200, 320, 372,
380, 384 ff
- Maschine und Organismus 101,
108 f
- Materialismus 127 ff, 308, 337,
363
- Mathematik 36 f, 42 f, 44, 92 ff,
120, 141 ff, 168 f, 178 ff,
284 f
- Maxime und Gesetz 220, 236,
246
- Menschenrechte 176
- Metamorphose 98, 100, 273
- Metaphysik 190, 194 ff, 205,
321, 329, 335, 344 ff
- Metempsychose s Seelenwande-
rung
- Methodenlehre 6 f, 40 ff, 189 ff,
199, 286
- Misologie 214
- Momente 384
- Monade 96 ff, 124 f, 265
- Monismus 67
- Moralismus 288, 294, 296, 360
- Naives Verhalten, erkenntnis-
theoretisches 328, 380
- Naturrecht 31 ff
- Naturzustand 32 ff
- Notwendigkeit 306, 337, 385
- Occasionalismus 102 f, 152
- Ontologie 122 ff, 190, 332, 354 ff
- Organismus 213, 295, 357 ff
- Pantheismus 67, 260 ff, 273,
334, 352
- Pantragismus 320
- Parallelismus, psychophysischer
105
- Paralogismen 345, 349
- Personlichkeit, Idee der 254 ff
- Perzeption 102, 104, 109
- Pflicht 170, 215 ff, 247 ff, 254,
304, 360
- Phänomenologie 320
- Positivismus 144
- pragmatisch 231
- Prasenz 41
- Prastabilisierte Harmonie 103 ff,
110 ff, 265
- primäre und sekundäre Eigen-
schaften 79 ff, 126
- Prinzip 121, 193
- Privation 76 ff
- problematisch 229
- Progreß, unendlicher 251, 361
- Psychologie 190, 332 f, 372
- Raum 169, 178 ff, 201
- Realismus 304, 306, 320, 336
- Recht 31
- Reflexion, Reflexionsphilosophie
328, 336, 363, 380
- Relativität der Bewegung 108
- Schluß 38, 370 f
- Schöne Seele 258, 287
- Schönheit 290, 295
- Schwärmerei, moralische 253 f
- Seele 96 ff, 102 ff, 112, 119, 123,
133 ff, 147, 204, 333, 344 ff
- Seelenvermögen 123, 190
- Seelenwanderung, Metempsy-
chose 98 ff, 109
- Selbsterhaltung 31
- Selbstwahrnehmung, Selbstbe-
obachtung 134, 300
- Sensualismus 75 ff, 134
- Sittenlehre 169 ff, 211 ff, 296 f
- Skepsis, Skeptizismus 40, 127 ff,
157, 207 f, 304, 310, 331,
338 f, 357, 383 f
- Sollen 227 ff, 296, 336, 356,
358, 360
- Sozialphilosophie 25 ff
- Sprache 9 f, 17 ff, 117, 316 f
- Staat 24 ff, 72, 118, 173, 320
- Subjekt-Objekt-Spaltung 328,
335
- sub specie aeternitatis 67
- Substanz 55 ff, 97 ff, 123, 136,
262, 264, 304, 352
- Sukzession 145, 156
- Synthesis 41 ff, 197, 281, 339 ff
- Teleologie 13, 23, 263, 268, 349,
359 ff

- Theodizee 93, 287, 333
 Theologie 20 f, 23, 173 f, 313, 333 f, 368
 Tierseele 96 f, 350
 Tod 31, 67, 99, 119, 289, 294, 297
 Toleranz 177
 Tragödie 297, 320
 Transzendentalphilosophie 168 f, 287, 299 ff, 303 ff
 Unendlichkeit, Endlichkeit 12, 62, 330
 Unmittelbares Wissen 364 ff
 Urphanomen 274, 283, 286
 Ursache s Kausalität
 Urteil 38, 197, 330 f
 Vernunft, praktische 213 ff, 226 ff, 237 ff
 Vernunft und Verstand 342 f
 Verstand 7, 52, 188, 271, 283, 329 ff, 340 ff, 376, 384
 Volk, Volkswille 176
 Vorstellung 281, 300, 305, 310, 314, 330, 369
 Wahrheitskriterium 37, 40 ff
 Wahrnehmung 77, 335 ff, 345 f
 Welt 333, 346 ff, 352 f
 Wertethik, materiale 258
 Wesen 122
 Widerspruch 332, 346 ff, 385
 Wille 146 f, 150 f, 211 ff, 226 ff, 292
 Wissenschaftslehre 299 ff

VERZEICHNIS DER WICHTIGSTEN PERSONEN-NAMEN

- Abel 287, 324
 Albert d Gr 97
 Anaxagoras 21
 Anselm v Canterbury 382
 Aristoteles 6, 15, 21 f, 25, 74,
 92, 95 f, 97, 100, 189, 319
 Arnauld 44, 92, 94, 111
 Aster, E v 6, 321
 Auerbach, Berthold 54
 Auerbach, Erich 114
 Augustinus 44, 76

 Bacon 5—23, 42, 193
 Baensch 54, 64
 Baumann, J 120 f
 Bayle 117
 Berkeley 126—138
 Bilfinger 267
 Boerhaave 179
 Bonnet 183
 Borch 54
 Borelli 183
 Boyle 75
 Bruno, Giordano 53
 Buffon 179

 Cassirer, E. 93
 Cicero 118, 376
 Clarke 93
 Conz 324
 Cordemoy 101
 Croce, Benedetto 114
 Cudworth 74

 Demokrit 14, 16, 22, 95, 99,
 101
 De Sanctis 114
 Descartes 36—43, 45, 53, 58,
 66, 74 f, 95 f, 97, 101 f, 108,
 113, 199, 370 f, 380 ff
 Diderot 327
 Dilthey 136, 273, 313, 321
 Diogenes 11

 Diogenes Laertius 192
 Dunin-Borkowski 54

 Eisler, R 139, 170
 Empedokles 22
 Engel, J J 329
 Erdmann, J Ed 93
 Eucken 120
 Euler 180

 Falckenberg, R 54
 Falkenheim, H 37, 275, 321
 Fechtner 75
 Feuerbach, Ludw 320
 Fichte, 168, 299—312, 313,
 319 f, 336, 341 f, 358, 363
 Fischer, Kuno 6, 37, 54, 94, 170,
 288
 Fontenelle 101, 243
 Freudenthal 53 f
 Frischeisen-Kohler 25

 Galilei 24, 36, 75, 183, 193
 Gassendi 40, 97
 Gebhardt, C 54, 59
 Geulincx 103, 152
 Gilbert 15, 22
 Glockner 37, 93, 275, 288, 321
 Goethe 54, 113, 259, 260,
 273—286, 319 f, 325, 357 f,
 387, 389
 Guardini 45
 Gunther, Gotth 321
 Gunter, O 289

 Haering, Th 321
 Halpern 313
 Hamann 114, 259
 Hartsoeker 99
 Hebbel 320
 Hartmann, Nicolai 321
 Hegel 41, 45, 114, 120, 168,
 275, 287, 319—390

- Heimsoeth 300
 Helmont d J 96
 Hemsterhuis 259
 Henning 321, 386
 Heraklit 9, 22
 Herbart 168
 Herder 168, 259
 Herodot 378
 Herz, Marcus 168
 Hippokrates 100
 Hobbes 24—35, 42, 72, 187
 Holderlin 319
 Hotho 370
 Humboldt, W v 288, 313
 Hume 139—161, 168, 259, 271,
 335, 337 ff, 345, 349, 357
 Jacobi 259—272, 313, 351 ff,
 365 ff, 371
 Jansenius 44
 Johannes v Baconthorp (Jo-
 hann Bacon) 97
 Jonas, L 313
 Kabitz 94, 108
 Kant 13, 23, 75, 93, 120, 141,
 168—258, 273 ff, 277, 287 f,
 297, 299, 302 ff, 308, 313,
 319 f, 335 f, 338 ff
 Kerner, J 324
 Kiefl 94
 Kierkegaard 45
 Kirchmann 6, 25
 Klopstock 299
 Knutzen 168
 Korner, Chr 287
 Kottgen 139
 Korzebue 325
 Kroner 321
 Kruger, G 93 f
 Lalande 366
 Lange, Fr. A 288
 Lavater 299
 Leeuwenhoek 98
 Lehmann, W 163
 Leibniz 59, 92—112, 120, 122,
 124, 152, 168, 178 ff, 187 f,
 261, 264 ff, 273, 287, 309,
 313, 319 f
 Leisegang 275
 Leone Ebreo 53
 Lessing 162, 259, 260—270
 Liebig 5
 Lipps, Th 139
 Locke 74—91, 92 f, 146, 162,
 183, 187, 302, 335
 Macaulay 6
 Mahnke 273
 Malebranche 99, 103, 152
 Malpighi 98
 Mariotte 183
 Medicus, Fr 300, 308
 Melissus 100
 Mendelssohn 162—167, 169,
 178, 259, 260, 265, 270—272
 Mill 8
 Montaigne 44
 Mulert 313
 Mylius 327
 Newton 81, 168, 169, 187 f, 199
 Niebuhr 114
 Niethammer 300
 Odebrecht 313 f
 Otto, W F 114
 Parmenides 22, 100
 Pascal 44—52
 Pestalozzi 299
 Plato 23, 288, 293 ff, 313 f, 319,
 373
 Plinius 99
 Polybius 117
 Pythagoras 23
 Raspe 93
 Régis 99
 Remond 95
 Richter, Raoul 126, 134
 Rickert 170, 336
 Riehl, Alois 75
 Rousseau 168, 287
 Ruttenauer 45, 52
 Sakmann 139
 Schalk 114

- Schelling 168, 313, 319
 Schiller 273 ff, 277, 287—298,
 319, 324, 357 f
 Schilling, Gustav 93 ff
 Schlegel, Fr 299, 313
 Schlegel, A W 299, 313
 Schleiermacher 299, 313—318,
 320
 Schmidt, Erich 260
 Schmidt, Raymund 126, 170
 Schopenhauer 25, 139, 168, 273
 Schulz, Hans 299
 Seneca 119
 Shaftesbury 74, 162
 Sokrates 119, 205, 223
 Spinoza 53—73, 105, 118, 162,
 259, 260—270, 273, 304, 308,
 313, 319 f, 351 ff, 365, 381
 Spranger 275
 Stahl, G E 193
 Stein, H v 275
 Steinbüchel 321
 Steiner 274 f
 Stern, J 54
 Stiedenroth 277
 Strowski 45, 52
 Suarez 64
 Sulzer 139
 Suphan 273
 Swammerdam 98
 Tacitus 119
 Teresa, hlg 104
 Thales 192
 Thomas v Aquin 97, 319
 Tieck 299
 Tonnies 25
 Torricelli 193
 Trapp 275
 Ueberweg 126
 Ulloa 183
 Valentiner 200
 Vico 113—119
 Volkelt, J 170
 Voltaire 244
 Vorländer 170, 274
 Weber, W E 114
 Weinhandl 275
 Weizsacker, C Fr v 114
 Winckler 75
 Windelband 170, 336
 Witkowski 289
 Wolff, Christian 120—125, 162,
 168, 208, 266, 332
 Wundt, Max 170, 300
 Xenophon 119
 Zeller, Ed 120, 191

Kröners Taschenausgabe

GESAMTVERZEICHNIS

Nach dem Stande vom 1 Juli 1949

Von den hier aufgeführten Banden sind die meisten dem Kriege zum Opfer gefallen, werden aber nach und nach wieder erscheinen. Die bereits in Neuauflagen vorliegenden Bande und die Neuerscheinungen sind an den genauen *Preisangaben* kenntlich. Bei Banden, deren technische Herstellung noch im Gange ist, konnten die Preise einstweilen nur mit „etwa“ angegeben werden. „In Vorbereitung“ befindet sich ein Band, der in Arbeit, aber noch nicht bis zur Herstellung gediehen ist, dagegen wurden nur erst geplante Bande nicht aufgenommen.

Die Zahlen in () sind die Bandnummern

- Aischylos** / Die Tragodien und Fragmente
Übersetzung von J. G. Droysen Hg. Walter Nestle (152)
- Aristoteles** / Hauptwerke
Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Nestle (129)
- Arndt, Ernst Moritz** / Volk und Staat
Seine Schriften in Auswahl Hg. Paul Requadt (117)
- Aster, Ernst von** / Geschichte der Philosophie
497 S. DM 7 50 (108)
- Augustinus** / Bekenntnisse, Gottesstaat
Sein Werk ausgewählt Hg. Joseph Bernhart 365 S. DM 5 25 (80)
- Bachofen, J. J.** / Mutterrecht und Urreligion
Eine Auswahl Hg. Rudolf Marx (52)
- Boisseree, Bruder** / Auswahl aus den Briefen und Tagebüchern
Hg. Richard Benz In Vorbereitung (191)
- Buchwald, Reinhard** / Führer durch Goethes Faustdichtung
500 S. 7 Bildtafeln DM 7 50 (183)
- Buchner, Ludwig** / Kraft und Stoff
Hg. Wilhelm Bolsche (102)
- Bucken, Ernst** / Die Musik der Nationen
Eine Musikgeschichte Neuauflage in Vorbereitung (131)
- Buhler, Johannes** / Die Kultur des Mittelalters
372 S. 30 Abb. DM 7 50 (79)
- Buhler, Johannes** / Die Kultur der Antike
Bd I Das Griechentum 436 S. mit 33 Abb. Bd II Das Römertum Antike und abendländische Kultur 536 S. mit 31 Abb.
Je DM 8 75 (187/188)

- Bulow, Friedrich** / Volkswirtschaftslehre
Ein Lehrbuch (81)
- Burckhardt, Jacob** / Der Cicerone
Einleitung von Wilhelm v Bode (134)
- Burckhardt, Jacob** / Die Kultur der Renaissance in Italien
Durchges von Walter Goetz 550 S 25 Abb DM 7 50 (53)
- Burckhardt, Jacob** / Die Zeit Konstantins des Großen
Vorwort von Ernst Hohl (54)
- Burckhardt, Jacob** / Weltgeschichtliche Betrachtungen
Mit Nachwort hg von Rudolf Marx 400 S Etwa DM 5 50 (55)
- Burckhardt, Jacob** / Kulturgeschichtliche Vorträge
Mit Nachwort hg von Rudolf Marx (56)
- Burckhardt, Jacob** / Erinnerungen aus Rubens
Nachwort von Hans Kauffmann (57)
- Burckhardt, Jacob** / Griechische Kulturgeschichte
Mit Nachwort hg von Rudolf Marx Bd I 557 S DM 7 50 (58)
Bd II u III Neuauflage in Vorbereitung (59/60)
- Capelle, Wilhelm** / Die Germanen der Völkerwanderung
Nach den zeitgenoss Quellen (147)
- Carlyle, Thomas** / Heldentum und Macht
Schriften für die Gegenwart Hg Michael Freund (123)
- Carus, C G** / Goethe
Mit Einführung hg von Rudolf Marx (97)
- Carus, C G** / Psyche
Zur Entwicklungsgeschichte der Seele Hg Rudolf Marx (98)
- Cicero** / Briefe
Ausgewählt u hg von Wilhelm Ax In Vorbereitung (201)
- Claudius, Matthias** / Glaubiges Herz
Sein Werk für uns Hg Willi A Koch Neuauflage in Vorbereitung (142)
- Clausewitz, Carl von** / Geist und Tat
Ausw aus Werken, Briefen u Schriften Hg W M Schering (167)
- Comte, Auguste** / Die Soziologie
Die Positive Philosophie im Auszug Hg Friedrich Blaschke (107)
- Darwin, Charles** / Die Abstammung des Menschen
Deutsch von Heinrich Schmidt (28)
- Droysen, Johann Gustav** / Geschichte Alexanders des Großen
Hg Helmut Berve (87)
- Emerson, Ralph Waldo** / Aus den Tagebüchern
Auswahl von Bliss Perry, übertragen und hg von Franz Riederer In Vorbereitung (202)
- Epiktet** / Handbuchein der Moral und Unterredungen
Hg Heinrich Schmidt (2)
- Epikur** / Philosophie der Freude
Hg Johannes Mewaldt In Vorbereitung (198)
- Feuerbach, Ludwig** / Pierre Bayle
Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie u Menschheit (31)
- Feuerbach, Ludwig** / Die Unsterblichkeitsfrage
Vom Standpunkt der Anthropologie Einlt von Kurt Leese (26)

- Feuerbach, Ludwig** / Das Wesen der Religion
Einleitung von Kurt Leese (27)
- Fichte, Johann Gottlieb** / Reden an die deutsche Nation
Hg Hermann Schneider (35)
- France, Raoul H.** / Bios, die Gesetze der Welt
Taschenausgabe (51)
- France, Raoul H.** / Die Waage des Lebens
Eine Bilanz der Kultur (68)
- Glasenapp, Helmuth von** / Die Philosophie der Inder
516 S DM 8 50 (195)
- Glasenapp, Helmuth von** / Die Religionen Indiens
404 S (190)
- Goethe, J. W. v.** / Faust I/II und Urfaust
394 S Ganzleinen DM 6 50 (12) — *Faust-Führer s. Buchwald*
- Goethe, J. W. v.** / Maximen und Reflexionen
Hg Gunther Müller 436 S DM 6 — (186)
- Goethe, J. W. v.** / Schriften über die Natur
Geordnet und ausgewählt von Gunther Ipsen 343 S DM 6 — (62)
- Goethe, J. W. v.** / Tagebuch der italienischen Reise
184 S 4 Bildtafeln (45)
- Gracian** / Handorakel und Kunst der Weltklugheit
Deutsch v. A. Schopenhauer Einleit. v. Karl Voßler 152 S
DM 4 50 (8)
- Grimm, Bruder** / Ewiges Deutschland
Ihr Werk im Grundriß Hg Will-Erich Peuckert (139)
- Grimm, Herman** / Das Jahrhundert Goethes
15 Essays *Hg Reinhard Buchwald* 322 S DM 7 50 (193)
- Grimm, Herman** / Das Leben Goethes
Hg Reinhard Buchwald 566 S 16 Bildnisse DM 8 50 (162)
- Grimm, Herman** / Deutsche Kunstler
Sieben Essays Hg Reinhard Buchwald (184)
- Haeckel, Ernst** / Die Lebenswunder
Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie (22)
- Haeckel, Ernst** / Die Weltratsel
Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie (1)
- Hartmann, Ed. v.** / Gedanken über Staat, Politik, Sozialismus
Hg Alma von Hartmann (29)
- Hasselbach, Ulrich von** / Die Botschaft
Das Evangelium und andere Kernstücke der Bibel nach Wahrheit und Wert gesichtet und in Luthers Übersetzung hg. 186 S Etwa
DM 4 50 (189)
- Hebbel, Friedrich** / Der Mensch und die Mächte
Die Tagebücher ausgewählt von Ernst Vincent (144)
- Hegel, G. W. Fr.** / Volk, Staat, Geschichte
Auswahl aus seinen Werken Hg Friedrich Bulow (39)
- Herder, Joh. Gottfried** / Mensch und Geschichte
Sein Werk im Grundriß Hg Willt. A. Koch (136)
- Horaz** / Die Gedichte
Übertragen und mit lateinischem Text hg. von Rudolf Helm (148)

- Jean Paul** / Weltgedanken und Gedankenwelt
Ausgewählt und aufgebaut von Richard Benz (153)
- Kant, Immanuel** / Die drei Kritiken
In ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk. Mit verbindendem Text von Raymund Schmidt 534 S DM 8 — (104)
- Kant-Laplace'sche Theorie**
Ideen zur Weltentstehung Hg Heinrich Schmidt (46)
- Kierkegaard, Søren** / Religion der Tat
Sein Werk in Auswahl Hg Eduard Geismar 290 S DM 6 — (63)
- Kornemann, Ernst** / Römische Geschichte
Bd I Die Zeit der Republik Bd II Die Kaiserzeit (132/133)
- Korte, Alfred** / Die hellenistische Dichtung
 333 S 4 Bildtafeln (47)
- Lagarde, Paul de** / Schriften für Deutschland
Hg August Messer (110)
- Lassalle, Ferdinand** / Der Mensch und Politiker in Selbstzeugnissen
Hg Konrad Haenisch (43)
- Le Bon, Gustave** / Psychologie der Massen
Etwas DM 5 50 (99)
- Leibniz, G W** / Die Hauptwerke
Hg Gerhard Krüger 334 S Etwas DM 6 — (112)
- Leisegang, Hans** / Die Gnosis
 412 S 8 Abb (32)
- Lesky, Albin** / Die griechische Tragödie
 258 S 4 Bildtafeln (143)
- Lessing, G E** / Heldenstück der Vernunft
Auswahl aus seinen Werken, verstreuten Schriften und Briefen Hg R K Goldschmidt-Jentner (172)
- Lichtenberg, G C** / Aphorismen, Briefe, Schriften
Hg Paul Requadt (154)
- Liedsang aus deutscher Frühe**
Mittelhochdeutsche Dichtung Übertragung Walter Fischer (158)
- List, Friedrich** / Um deutsche Wirklichkeit
Seine Schriften in Auswahl Hg Fritz Forchepiepe (149)
- Luther im Gespräch**
Aufzeichnungen seiner Freunde u Tischgenossen Hg Remhard Buchwald (160)
- Luther, Martin** / Unterm Kreuz
Auswahl aus den Schriften des Reformators Hg Georg Helbig (95)
- Machiavelli, Niccolò** / Gedanken über Politik und Staatsführung
Hg Rudolf Zorn (173)
- Marc Aurel** / Selbstbetrachtungen
Übertragen u eingeleitet von Wilhelm Capelle 264 S DM 4 50 (4)
- Martin, Fritz** / Deutsche Literaturgeschichte
Von den Anfängen bis zur Gegenwart 608 S DM 9 50 (196)
- Marx, Karl** / Das Kapital
Kritik der politischen Ökonomie Hg Benedikt Kautsky (64/65)
- Marx, Karl** / Der historische Materialismus
Die Frühschriften Hg S Landshut und J P Mayer mit F Salomon (91/92)

- Montaigne, M de** / Essais und Reisetagebuch
In den Hauptteilen hg von P Sakmann 326 S DM 6 — (101)
- Muller, Adam** / Vom Geiste der Gemeinschaft
Elemente der Staatskunst, Theorie des Geldes Hg Fr Bulow (86)
- Nestle, Wilhelm** / Griechische Geistesgeschichte
Von Homer bis Lukian 568 S Etwa DM 8 — (192)
- Neues Testament**
Verdeutsch und erläutert von Wilhelm Michaelis (120/121)
- Nibelungenlied**
Übertragung von Karl Simrock (36)
- Nietzsche, Friedrich** / Geburt der Tragodie Der griechische Staat
Nachwort von Alfred Baeumler 387 S DM 4 50 (70)
- Nietzsche, Friedrich** / Unzeitgemäße Betrachtungen
Nachwort von Alfred Baeumler (71)
- Nietzsche, Friedrich** / Menschliches, Allzumenschliches
Nachwort von Alfred Baeumler (72)
- Nietzsche, Friedrich** / Morgenrote
Gedanken über die moralischen Vorurteile Nachwort von Alfred Baeumler (73)
- Nietzsche, Friedrich** / Frohliche Wissenschaft
Nachwort von Alfred Baeumler (74)
- Nietzsche, Friedrich** / Also sprach Zarathustra
Nachwort von Alfred Baeumler (75)
- Nietzsche, Fr** / Jenseits von Gut und Böse Genealogie der Moral
Nachwort von Alfred Baeumler (76)
- Nietzsche, Friedrich** / Gotzendämmerung, Antichrist, Ecce homo,
Gedichte *Nachwort von Alfred Baeumler* (77)
- Nietzsche, Friedrich** / Der Wille zur Macht
Versuch einer Umwertung aller Werte Nachwort v A Baeumler (78)
- Nietzsche, Friedrich** / Die Unschuld des Werdens
Der Nachlaß hg von Alfred Baeumler (82/83)
- Nietzsche** in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen
Die Lebensgeschichte in Dokumenten Hg Alfred Baeumler (100)
- Nietzsche-Register**
Zusammengestellt von Richard Oehler 541 S DM 6 50 (170)
- Pädagogisches Wörterbuch**
Neuaufgabe in Vorbereitung (94)
- Pestalozzi, Heinrich** / Grundlehren über Mensch und Erziehung
Seine Schriften ausgewählt von Hermann Schneider 240 S
DM 5 25 (49)
- Philosophisches Lesebuch**
*Hg Hermann Glockner Bd I Von Bacon bis Hegel
Bd II Von Fries bis Rickert In Vorbereitung* (206/207)
- Philosophisches Wörterbuch**
Neuaufgabe in Vorbereitung (13)
- Platon** / Die Briefe
Hg Heinrich Weinstock 165 S DM 4 50 (203)
- Platon** / Hauptwerke
Ausgewählt und eingeleitet von Wilhelm Nestle (69)

- Platon / Der Staat**
Deutsch von August Horneffer Einleitung von Kurt Hildebrandt
 412 S. Etwa DM 6 50 (111)
- Plutarch / Griechische und Römische Heldenleben**
Übertragen von Wilhelm Ar (66/67)
- Plutarch / Helden und Schicksale**
Übertragen und hg von Wilhelm Ar (124)
- Protestantismus im Wandel der neueren Zeit**
Texte und Charakteristiken zur deutschen Geistes- und Frommigkeitgeschichte seit dem 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart Hg Kurt Leese (180)
- Ranke, Leopold von / Geschichte und Politik**
Ausgewählte Aufsätze u. Meisterschriften Hg Hans Hofmann (146)
- Riehl, Wilh. Heinrich / Die Naturgeschichte des deutschen Volkes**
Hg Gunther Ipsen (122)
- Rohde, Erwin / Psyche**
Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen 354 S. DM 5 25 (61)
- Rousseau, J. J. / Die Krisis der Kultur**
Die Werke ausgewählt von Paul Sakmann (85)
- Sallust / Das Jahrhundert der Revolution**
Übersetzt und eingeleitet von Heinrich Weinstock (161)
- Sanctis, Fr. de / Geschichte der italienischen Literatur**
Einleitung von Fritz Schalk (156/157)
- Schelling, F. W. von / Sein Weltbild aus den Schriften**
Herausgegeben von Gerhard Klau (44)
- Schiller-Goethe / Briefwechsel**
Hg Hermann Dollinger 400 S. DM 7 — (197)
- Schleiermacher, Friedrich / Über die Religion**
Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (34)
- Schopenhauer, Arthur / Aphorismen zur Lebensweisheit**
Herausgegeben von Rudolf Marx Etwa DM 6 50 (16)
- Schopenhauer, Arthur / Persönlichkeit und Werk**
Worte des Philosophen Hg Konrad Pfeiffer (48)
- Seneca / Vom glückseligen Leben**
Hg Heinrich Schmidt 231 S. DM 5 — (5)
- Smiles, Samuel / Der Charakter**
Deutsch von Heinrich Schmidt 251 S. DM 5 — (7)
- Smith, Adam / Natur und Ursachen des Volkswohlstandes**
Kommentar von Friedrich Bulow (103)
- Sophokles / Die Tragödien**
Übersetzt und eingeleitet von Heinrich Weinstock (163)
- Spencer, Herbert / Die Erziehung**
Hg Heinrich Schmidt (9)
- Spinoza, Benedictus de / Die Ethik**
Deutsch von Carl Vogt 339 S. DM 5 50 (24)
- Stein, Heinrich von / Idee und Welt**
Das Werk des Philosophen und Dichters Ausgew. und mit Dokumenten seines Lebens hg von Gunter Ralfs (159)

- Strauß, David Friedrich** / Der alte und der neue Glaube
Einleitung von Hans-Georg Opitz (25)
- Strauß, David Friedrich** / Voltaire
Einleitung Strauß und Voltaire von Rudolf Marx (33)
- Sueton** / Casarenleben
Einleitung von Rudolf Till (130)
- Swift, Jonathan** / Die menschliche Komödie
Prosawerk und Briefe in Auswahl Hg Michael Freund In Vorbereitung (171)
- Thomas von Aquino** / Summe der Theologie
Hg Joseph Bernhart 3 Bände (105/106/109)
- Thomas von Kempen** / Die Nachfolge Christi
Übertragen und eingeleitet von Felix Braun 334 S DM 6 50 (126)
- Thukydides** / Der große Krieg
Übersetzt und eingeleitet von Heinrich Weinstock 202 S Mit Karte DM 4 50 (150)
- Treitschke, H v** / Deutsche Geschichte im 19 Jahrhundert
Hg Heinrich Heffter (115/116)
- Treitschke, Heinrich v** / Deutsche Kämpfe
Die schönsten kleineren Schriften Hg Heinrich Heffter (137)
- Voltaire** / Für Wahrheit und Menschlichkeit
Seine Schriften ausgewählt von Paul Sakmann (40)
- Vorsokratiker**
Fragmente und Quellenberichte Hg Wilhelm Capelle (119)
- Wagner, Richard** / Die Hauptschriften
Hg Ernst Bucken (145)
- Wegbereiter des deutschen Sozialismus**
Eine Auswahl aus ihren Schriften Hg Erich Thier (166)
- Weinhold, Karl** / Altnordisches Leben
Bearbeitet und neu hg von Georg Siefert 389 S DM 5 50 (135)
- Winckelmann, J J** / Ewiges Göttertum
Hg Fritz Forschepiepe (181)
- Wörterbuch der Antike**
Mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens Hg Hans Lamer mit Ernst Bux u Wilhelm Schöne Neuauflage in Vorbereitung (96)
- Wörterbuch der deutschen Volkskunde**
Hg Oswald Erich und Richard Beil (127/128)
- Wörterbuch der Kunst**
Hg Johannes Jahn mit W v Jenny u R Heidenreich Neuauflage in Vorbereitung (165)
- Wörterbuch der Religionen**
Hg Alfred Bertholet mit H v Campenhausen In Vorbereitung (125)
- Wörterbuch der Wirtschaft**
Hg Friedrich Bulow (114)
- Wörterbuch** siehe Philosophisches und Pädagogisches
- Wundt, Wilhelm** / Die Nationen und ihre Philosophie (18)

Die Sammlung wird fortgesetzt